مرتضی مردیها

مبانی نقد فکر سیاسی



نشرنی

مبانی نقد فکر سیاسی

مرتضی مردیها



نشر نی

مردیها، مرتضی، ۱۳۳۹ـ
مبانی نقد فکر سیاسی / مرتضی مردیها. ـ تهران: نشر نی، ۱۳۸۵.
[۲۱۲] ص.

ISBN 964-312-826-1

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. ۱۹۵ـ۲۰۲.
نمایه.
چاپ دوم: ۱۳۸۶.

۱. علوم سیاسی. ۲. حزب‌های سیاسی. الف. عنوان.
۲ م ۴۴ م / JA ۷۱ ۳۲۰/۰۱
۱۳۸۵

کتابخانه ملی ایران ۸۴ـ۳۳۴۹۲ م



تهران، خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شمارهٔ ۱۶۵، کد پستی ۱۵۹۷۹۸۵۷۴۱
تلفن: ۲ و ۸۸۹۱۳۷۰۱، صندوق پستی ۵۵۶ ــ ۱۳۱۴۵
www.nashreney.com

دفتر فروش: خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، شمارهٔ ۵۸
تلفن: ۹ و ۸۸۰۰۴۶۵۸، فکس: ۸۸۰۰۸۲۱۱
کتابفروشی: خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شمارهٔ ۱۶۹
تلفن ۸۸۹۰۱۵۶۱

مبانی نقد فکر سیاسی

مرتضی مردیها

● چاپ دوم ۱۳۸۶ تهران ● تعداد ۱۶۵۰ نسخه ● قیمت ۲۸۰۰ تومان
● لیتوگرافی باختر ● چاپ غزال ● ناظر چاپ بهمن سراج

شابک ۱ـ۸۲۶ـ۳۱۲ـ۹۶۴
ISBN 964-312-826-1

فهرست مطالب

مقدمه

جهان مدرن، با ظهور طبقهٔ جدید و متفکران نو، نگاه متفاوتی به جامعه را سامان داد. وقوع تحولات مهمی در شیوه‌ها و شاخص‌های تولید و توزیع لذت، به موازات روی‌دادن تغییرات بزرگی در روش‌ها و ارزش‌های اهل اندیشه، دنیای قدیم را با قارعه غریبی رودررو کرد. در میان اندیشه‌ورزی‌ها، نقش فلسفه و فیلسوفان سیاسی جلوه و شاید تأثیر بیشتری داشته است. با اندیشهٔ سیاسی مدرن بود که تمرکز قدرت در سلطنت مطلقه به توزیع آن در مشروطیت یا جمهوریت فرجامید و با همین اندیشه بود که لیبرالیسم، سوسیالیسم، آنارشیسم، ناسیونالیسم، کمونیسم، و...، با طرح موضوعات و مسائلی چون آزادی / برابری، غنا / فقر، ملت / دولت، وطن / بیگانه، جهان سوم / امپریالیسم، و...، به دغدغه‌های سترگی تبدیل شد. تردیدی نیست که اندیشه‌های مذکور فواید فراوانی دربرداشته است. درعین‌حال، به گمان من، بخش‌های مهمی از فلسفهٔ سیاسی مدرن، در قالب سنت‌های روشنفکری، برداشت‌هایی را به عنوان برداشت معیار وضع کرد که، به‌رغم ظاهر معقول و مسلم و پذیرش گستردهٔ آن در محافل روشنفکری و در میان عوام، رگه‌های

خطا و خسارت‌خیزی آن قابل مشاهده است؛ اینک که سنگینی سهمگین این گفتمان بر فکر و عمل، از دو ـ سه دههٔ پیش به این سو، اندکی، تخفیف یافته است، جستجوی مبادی این انحراف، نشان‌دادن خسائر آن و شیوه‌های بدیل برای احتراز از نتایج آن ضروری می‌نماید. کتاب حاضر، در حد وسع خود، چنین سودایی در سر دارد.

داعیهٔ فوق متضمن این معنا نیست که جهان معاصر مُحصول اندیشه‌های سیاسی مدرن است، و نه واقعیات عینی و تحولات مادی. یکی از معضلات مهم فکری ـ فلسفی قرون اخیر این پرسش بوده است که از میان دو عنصر «اندیشه» و «واقعیت» کدام‌یک در سیر حرکت تاریخ نقش مهم‌تری داشته‌اند. بی‌تردید فکر معاصر از چنین دوگانگی حادی می‌گریزد و پاسخ را در همکنش پیچیده‌ای میان عناصر مذکور می‌جوید؛ اما چنین دیدگاهی، در عین درستی، مانع از این نیست که نقش یکی از این عناصر مهم‌تر تلقی شود. به نظر می‌رسد، در روند زندگی انسان‌ها و در سیر حرکت تاریخ بشری، که برآیند پیچیده‌ای از آن است، واقعیت‌های اجتماعی نقشی مهم‌تر از سازه‌های ذهنی داشته‌اند. در تعامل ناگزیر و نامتناهی میان این دو، واقعیت اجتماعی اعم از اقتصاد و سیاست، از اصالت بیشتری برخوردار بوده است تا فکر فلسفی. اگر قرار باشد سیر جامعه‌ای تغییر کند، این بسیار بیشتر وابسته به تحولی در بنیادهای واقعیت است تا بنیادهای فکر؛ به تعبیر دیگر، با تغییر شرایط سیاسی ـ اقتصادی یک جامعه، وقوع تحولی متناسب در فکر و فرهنگ آن محتمل‌تر است تا عکس آن. برای اینکه ایده‌ای در یک جامعه اثر کند باید شرایط مناسبی وجود داشته باشد؛ شرایط نامناسب می‌تواند یک ایده را، علی‌رغم اذعان به راستی و درستی و ضرورت عمل به آن از سوی کثیری از افراد، مهمل گذارد. به عنوان نمونه اگر جامعه‌ای فقیر و بسته باشد کمتر زمینهٔ مناسبی برای ایدهٔ تساهل دارد، یا اگر جامعه‌ای چندنژادی و

چندآئینی باشد، در برابر ایدهٔ برابری مقاومت می‌کند. بر این مبنا، جای پرسش است که پس از ارزش آگاهی به چیست؛ رازگشایی از گره‌های فکری و آشکارکردن ارزش بعضی روش‌ها و منش‌ها، ازجمله در این کتاب، به چه کار می‌آید؟

تجربه ظهور در این دارد که آگاهی اجتماعی، قدرت اندکی برای تغییر واقعیت اجتماعی دارد، با این حال گاه هست که شرایط عینی یک تحول فراهم است؛ در چنین وضعیتی اگر شرایط ذهنی فراهم نباشد، خسارت بزرگی دامنگیر می‌شود. توسعه و ترویج روایتی از فلسفهٔ سیاسی هم از این قاعده بیرون نیست. آگاهی از این نگاه، شرط کافی کاربست آن نیست، اما اگر، از منظر ساخت اجتماعی واقعیت، موقعیت مناسبی فراهم شود، شرط ضروری خواهد بود؛ چنان‌که در غیاب آن، به احتمال زیاد، تحولی بایسته درنخواهد پیوست. به بیان دیگر، گرچه فروکاستن همهٔ بن‌بست‌ها به ناآگاهی و تحویل تمامی گشایش‌ها به آگاهی، به عنوان یکی از ارکان سنت روشنفکری، از خطایای عمده‌ای است که محل نقد جدی است؛ نیز بسا آگاهی که بنا به مبادی دیگری، جهل مرکب محسوب شود؛ و بر این مبنا، البته همهٔ مشکلات از نادانی نیست، اما بعضی هست و در صورت وجود موقعیت مساعد، دانایی می‌تواند در تحول مثبت، مفید باشد.

فصولی که در این مختصر مورد ملاحظه قرار گرفته است، از مهم‌ترین موضوعات اندیشهٔ سیاسی است: دولت و مبانی مصلحت و مفسدت آن، مبانی و مسائل ایده و عمل انقلابی، اصلاح اجتماعی و متکاهای فکری آن، میهن و ملت و مبادی و منافع این تعلق، سلطهٔ زور در عرصهٔ جهان و انگیزهٔ نفی آن، و راه رشد عام‌گرایی و جهانیت. در تمامی این موضوعات آشنا اما، پای نگاهی آشنایی‌زدا در میانه است؛ نه البته از آن نمونه که در کار فلاسفهٔ مدرن‌ستیز سراغ می‌شود، بلکه آشنایی‌زدایی از هم آنچه غالباً به دست آنان

بنا شده است. به همین جهت بخشی از مطالب کتاب ممکن است، لااقل در چارچوب گفتمان مسلط، خرق اجماع تلقی شود. درعین‌حال، به گمان من، این، بیشتر، مقتضی سعی در مطالعهٔ آن با اندکی فاصله‌گرفتن از پیش‌پنداشته‌ها است، نه ارجاع سادهٔ آن به ذهنیت‌های جاافتاده. نهایت مدعا، نظر از منظری دیگر است، هم ازاین‌رو، وجه نظرورزی بر وجه پژوهشی مقدم بوده است. اگرچه ارجاعات به پاره‌ای منابع، عموماً در دسترس، وجود دارد، بیشتر از باب برملاکردن رگه‌های اتصالی کم و بیش است؛ نیت اصلی مؤلف اما، ابراز نگرش خود به موضوعات مطروح بوده که معیار برآورد آن استواری درونی ایده و قدرت آن در حل مسئله است و نه فحص منابع و اتکاء به نظریات رایج. مرسوم این است که برای نقد یک اندیشه، آن را با داده‌های تجربی و معیارهای منطقی تطبیق کنند و میزان معقولیت آن را بسنجند. چنان‌که در کتاب *فضیلت عدم قطعیت*، توضیح وافی داده‌ام، باید تأمل کرد که تمامی این موارد، یعنی داده‌های تجربی، معیارهای منطقی و برایند این دو در سنجش علمی، مواردی است که، تا حدود زیادی، در داخل یک نرم‌افزار فکری-تربیتی معنا می‌شود. مستمعانی که با نرم‌افزاری مشابه مطالعه کنند سخنان مؤلف را پذیرفتنی تلقی خواهند کرد، و مخاطبانی که نرم‌افزاری کاملاً متفاوت داشته باشند، آن سخنان را نادرست خواهند انگاشت. اما قسم سومی هم هست که در میانهٔ این دو قرار می‌گیرد و شانس این را دارد که، با اندکی فاصله‌گرفتن از باورهای رایج، نسبت به بعضی از این سخنان متقاعد شود.

فصل اول

دولت

آنارشیسم پنهان

اگر مؤثرترین بازیگران در عرصهٔ سیاست، اعضای طبقهٔ سیاسی، یعنی حکومتگران باشند، نقش دوم این صحنه بی‌تردید از آنِ متفکران سیاسی و روشنفکرانی است که نقد حاکمیت و معارضه با حکومت مهم‌ترین دغدغهٔ آنها بوده است؛ حکومت‌ها، در طول تاریخ، همواره از دو سو در تهدید بوده‌اند: یکی از سوی رقیبان خود در طبقهٔ سیاسی که عمدتاً از طریق جنگ در پی براندازی آنان بوده‌اند، دوم از سوی عناصر تحت سلطهٔ خود که غالباً از طریق اعتراض و شورش به دنبال تحمیل ارادهٔ خود بر آنان بوده‌اند. شاید بتوان گفت که به موازات سیر تاریخ، از دنیای پیش‌مدرن به دنیای معاصر، تهدید دوم بر تهدید اول فزونی گرفته است. اما، در هر صورت، یک چیز مسلم است و آن اینکه در عصر جدید، خصوصاً در فضای روشنگری سدهٔ هجدهم و همزمان با ظهور دولت مدرن، حکومت‌ها به اهمیت قدرتی پی بردند که از ترکیب نیروی نقد روشنفکران و نیروی مقاومت شهروندان درست شده بود. این نقد

روشنفکران، تا حدود زیادی، متکی بر نظریه‌پردازی‌های فیلسوفان سیاسی بود. در میان این نظریه‌پردازی‌ها، دیدگاهی که نه حکومت بلکه اصل فایده یا ضرورتِ حاکمیت و دولت را مورد تردید و انکار قرار داد، به آرناشیسم نامبردار شد.

آنارشیسم، که در آثار متفکرانی چون پی‌یر ژوزف پرودون، ویلیام گادوین، میخائیل باکونین، و پیوتر کروپوتکین آشکار شد، با اعتقاد به امکان ایجاد نظم در وضع طبیعی، اقتدار را عامل اصلی مشکلات جوامع تلقی می‌کرد و براساس ایدهٔ اقتدارستیزی، خواهان الغای قانون و انحلال حکومت بود. درواقع، آنارشیست‌ها، با اتکا به تعریفی خوشبینانه از انسان، تهدید بی‌نظمی و ناامنی در اجتماع طبیعی را، به‌عنوان مبنایی که معمولاً در اثباتِ ضرورتِ اقتدار و اطاعت، و ابزار آن، یعنی حاکمیت، سلسله‌مراتب، قانون، مجازات...، مورد استناد بود، انکار کردند. اما آنارشیسم هرگز به یک مکتب فلسفهٔ سیاسی همچون لیبرالیسم، سوسیالیسم، و نظایر آن بدل نشد و هرگز موفقیتی به دست نیاورد و «هیچ جامعه یا ملتی از اصول آنارشیستی الگوبرداری نکرد.»(۱) این مکتب، به‌عنوان یک فلسفهٔ سیاسی مصرّح، هرگز قدرتی قابلِ ملاحظه پیدا نکرد؛ نظریه‌پردازان معتبر، رهبران بزرگ، و رهروان بسیار نیافت تا از طریق آنها بر عرصهٔ نظر و عمل سیاسی تأثیرات مهمی بر جای بگذارد. درعین‌حال، سخن فوق در صورتی درست است که بر این تعریف «هر کس اقتدار را انکار کند و با آن به ستیز برخیزد، آنارشیست است»، اتکاء کنیم. اما تعریف مذکور به تعبیر وودکاک، «به جهت سادگی آن اغواکننده است و سادگی نخستین چیزی است که در مواجهه با آنارشیسم باید در برابرش به‌هوش بود.»(۲) چراکه این مکتب در شکل مصرح آن کمتر قابل توجه است تا اشکال پیچیده، پنهان، و غیرمستقیم آن.

این درست است که هیچ حرکت یا سامان سیاسی مهمی بر ایدهٔ

آنارشیسم استوار نشده است، اما این ناظر به آنارشیسم آشکار است، نه آنارشیسم پنهان. به تصور نگارنده، روح ایدهٔ مذکور در جسم مکاتبی چون لیبرالیسم، سوسیالیسم، و کمونیسم حلول کرد و دفاع‌ناپذیربودنِ عقلی و تجربی آن پنهان شد. این ایده، یعنی آنارشیسم پنهان‌شده در پشت مکاتبِ کم و بیش قابل دفاع، بازیگران نقش دوم صحنهٔ سیاست، یعنی روشنفکران و شهروندان تحت نفوذ آنها را عمیقاً متأثر کرد و به‌توسط اینان، به صورتی گسترده، بر عرصهٔ سیاست اِعمال نفوذ نمود. در طول دو قرن گذشته، روشنفکری متکی به فلسفهٔ سیاسی روشنگری، نوعی فرهنگ سیاسی را رواج داد که شاید اصل نخستین آن بدبینی شدید نسبت به حاکمیت سیاسی و انتساب عموم مشکلات به آن، انتقادهای گسترده و پایان‌ناپذیر به دولت، و ضرورت مبارزه با آن بوده است. حرکت مذکور البته همواره مدعی جایگزینی حکومت‌های بد با حکومت‌های خوب بوده است و نه نفی حاکمیت به‌طورکلی چنان‌که آنارشیست‌ها می‌خواسته‌اند، اما به نظر می‌رسد که در بسیاری از شهروندان و حتی روشنفکران منتقد، انتقاد رادیکال به دولت، بیش از اینکه یک خودآگاه فلسفهٔ سیاسی باشد، یک عادت فکری و عملی بوده است که ریشه در همان ایدهٔ مصرح اقتدارستیزی و انکار دولت دارد. به دلیل دفاع‌ناپذیری ایدهٔ آنارشیسم، کمتر کسی حاضر به درک یا اعتراف این بوده است که مشی مبارزاتی مذکور بیش از اینکه نقد حکومت‌ها باشد، نفی حاکمیت بوده و این همان چیزی است که من از «آنارشیسم پنهان» مراد کرده‌ام، و در این فصل می‌کوشم ضمن نشان‌دادن اینکه یکی پرده‌پوش دیگری بوده است، ریشه‌های فکری و فلسفی آن را بکاوم.

ریشه‌های معرفت‌شناختی

شاید بتوانیم جان لاک انگلیسی را، به یک معنا، بنیانگذار آنارشیسم پنهان در

فرهنگ سیاسی مدرن بدانیم. ریشهٔ این ایده را می‌توان در کتاب غیرسیاسی جان لاک، یعنی ***جستار دربارهٔ فهم انسانی***، که مطالعهٔ آن در بین عالمان سیاست و اجتماع چندان رایج نبوده است، ردیابی کرد. ***جستار دربارهٔ فهم انسانی***، گرچه یک کتاب معرفت‌شناختی است اما شناختی از انسان عرضه می‌کند که، به گمان من، روایت رایج آن به صورت سنگ‌بنایی از آنارشیسم پنهان عمل کرده است. لاک در این کتاب می‌گوید که ذهن انسان لوحی سفید است که هرچه روی آن نوشته شود، انسان همان می‌شود. می‌گوید: «بگذارید چنین فرض کنیم که ذهن به اصطلاح خودمان مانند کاغذ سفید است و هیچ رقمی بر آن دیده نمی‌شود و فاقد هر گونه اندیشه است.»(۳) تمامی فصول کتاب اول از کتب چهارگانهٔ ***جستار***، در پی اثبات عاری‌بودن ذهن انسان از دانش فطری‌اند: «بسیاری این عقیده را مسلم می‌دارند که در فاهمهٔ ما بعضی اصول فطری موجود است؛ یعنی بعضی معلومات اولیه بر ذهن بشر مهر زده است. غلط‌بودن این فرض را می‌توان به خواننده‌ای که ذهنش مشوب نشده است، نشان داد».(۴)

شبیه همین مضمون در کتاب ***لویاتان*** هم دیده می‌شود. هابز اساساً نسبت به قوهٔ درک عامه خوشبین نبود و این از جای جای کتابش آشکار است، اما همان‌طور که مکفرسون در مقدمهٔ خود بر کتاب او می‌گوید، ایرادی که مخالفان به هابز می‌گرفتند این بود که حتی اگر اصول او درست باشند، مردم عامی به اندازهٔ کافی ظرفیت فهم آن را ندارند. اگر این ایراد بی‌جواب می‌ماند، ممکن بود اساساً نظریهٔ هابز را درهم ریزد، زیرا لازم بود که عموم مردم نسبت به ضرورت تسلیم به ***لویاتان*** متقاعد شوند؛ به همین دلیل هابز، به‌گونه‌ای که ظاهراً با بقیهٔ قسمت‌های کتابش همخوانی ندارد، در پاسخ به این ایراد می‌گوید: «ذهن مردم عامی، اگر به واسطهٔ وابستگی به اصحاب قدرت مشوب یا به واسطهٔ نفوذ علمای دین مغشوش نشده باشد، مانند کاغذ

سفیدی است که برای دریافت هرآنچه مراجع اقتدار عمومی بخواهند بر روی آن نقش ببندند، آمادگی دارد.»(۵) چه هابز این سخن را از سر اضطرار گفته بوده و چه واقعاً به آن اعتقاد داشته است، بحث بر سر نفی دانش پیشینی است، درحالی‌که لاک از این موضوع به‌گونه‌ای سخن گفت که نوعی نفی گرایش پیشینی (انکار هرگونه اقتضای اخلاقی از سوی ذات انسان) از آن استنباط شد. بنابراین، رواج این ایده را نمی‌توانیم به هابز نسبت دهیم. چون می‌دانیم که انسان‌شناسی او بدبینانه است و از همین‌رو قائل به ضرورت دولت مطلقهٔ غیرپاسخگوست؛ به همین دلیل آن ادعا، نه در متن *لویاتان* جا افتاد، و نه شهرتی یافت. درحالی‌که آنچه به‌عنوان مبنای نوعی «آنارشیسم پنهان» مورد بحث ما قرار دارد، عبور از نفی ذهنیت پیشینی به نفی طبیعت پیشینی در مورد بشر است.

از نظر هابز، انسان در وضع طبیعی دچار یک وضعیت به‌سختی قابل تحمل است. به دلیل رقابت شدید و غالباً خشن انسان‌ها برای دستیابی به مطلوب‌های کمیاب، وضع طبیعی می‌تواند به‌شدت بحرانی و کاملاً خطرناک باشد. بنابراین، در چنین وضعیتی، انسان‌ها باید هر کسی را، با هر شرایطی، که بتواند حکومت را در اختیار بگیرد و امنیت اولیه را تأمین کند و نظمی در جامعه برقرار سازد، بپذیرند و نباید مخالفتی داشته باشند. اما در نظر لاک، انسان‌ها در وضع طبیعی دچار رقابت کشنده نیستند. لاک در ***دو رساله دربارهٔ حکومت*** می‌گوید: «وضع طبیعی قانونی دارد که بر آن حکومت می‌کند و همهٔ افراد را موظف می‌سازد، و عقل که همان قانون طبیعت است به همهٔ افراد بشر که با آن مشورت می‌کنند، می‌آموزد که همه برابر و مستقل هستند، و هیچ‌کس نباید به زندگی و سلامت، آزادی و اموال افراد دیگر صدمه‌ای وارد کند.»(۶) پس انسان‌ها در غیاب حاکمیت سیاسی تقریباً بدون مشکل حادی زندگی می‌کنند. روشن است که از این دیدگاه، آزادیِ طبیعی به حکومتی

واگذار می‌شود که مقدار زیادی خوشبختی، سعادت، و... برای انسان‌ها به‌همراه آورد، نه فقط یک امنیت ساده.(۷) از نظر هابز، انسان‌ها چون برای خروج از وضعیت طبیعی، که وضعیت جنگ است، دچار اضطرار هستند، به هر حکومتی تن می‌دهند ولو اینکه یک حکومت مستبد و مطلقه باشد. برای لاک، برعکس، برای خروج از وضع طبیعی اضطراری شدید در کار نیست، لاجرم، حکومت، علاوه بر تضمین امنیت و مالکیت، باید دستاوردهایی دیگر چون دموکراسی، بی‌طرفی، احترام، عدالت، و رفاه داشته باشد تا مردم حاضر به پذیرش آن باشند و آزادی طبیعیِ خود را به او تسلیم کنند.

این دو چشم‌انداز از وضع طبیعی، براساس دو نوع انسان‌شناسی استوارند: در انسان‌شناسی هابز، انسان‌ها موجوداتی خواهشگر هستند که از عقل، اولاً و بالذات، به‌عنوان ابزار بهینه‌سازی همین خواهشگری ـ در رأس آن صیانت ذات ـ استفاده می‌کنند؛ دو وصف مهم آنها یکی طمع است و دیگری ترس، و بر اثر همین دو صفت ـ میل به به دست‌آوردن مطلوبات خود و ترس نسبت به از دست‌دادن آنها ـ به مسابقهٔ قدرت دست می‌برند. ترس وصفی است که به یمن آن، انسان تن به تبعیت از یک قدرت غالب و قاهر می‌دهد، و نظم اجتماعی این‌گونه برقرار می‌شود. اما در انسان‌شناسی لاک، انسان موجودی عاقل است و مهم‌ترین وصف او تربیت‌پذیری اوست که به حسب این وصف می‌تواند آن اوصافی را که هابز مطرح می‌کند، نداشته باشد. اما چگونه چنین چیزی ممکن است، درحالی‌که انسان، از نظر لاک، مفطور بر نیکی نیست؟ پاسخ لاک مبتنی بر یک عقل‌باوری آرمانی است که بتواند با دقتی همچون استدلال ریاضی از مقدمات عقلی ـ تجربی به نتایج اخلاقی مثبت برسد. عقل توانایی درک منافع و مضار امور را دارد، و این کافی است تا همزیستی در صلح و برابری ممکن باشد.(۸)

برداشت از طبیعت انسان، تأثیر بسیار مهمی بر موضع‌گیری نسبت به

سیاست و سلطه دارد. گرچه لاک، در نفی اخلاق فطری، منکر وجود اوصاف اخلاقی مثبت و منفی در نهاد بشر است، اما، به‌گونه‌ای متناقض‌نما، این ایده صرفاً از حیث نفی اوصاف منفیِ اخلاقیِ طبع بشر اهمیت یافت، و حاصل آن انسان‌شناسی خوش‌بینانه‌ای شد که از رهگذر آن، لاک مسئولیت سنگینی را، در خصوص احوال جوامع، متوجه دولت کرد. مسئلهٔ مورد بحث ما، دقیقاً، از همین‌جا آغاز می‌شود: از این منظر، هیچ قسم از مشکلات جوامع انسانی را نمی‌توان ناشی از ذات آنها دانست، مسئولیت تمامی مشکلات، متوجه تربیت اجتماعی و درنهایت متوجه حاکم مطلق این عرصه، یعنی دولت است. اساساً به نظر می‌رسد توصیف لاک از وضع طبیعی و انسان، مقدمه‌ای برای مقابله با ضرورت دولت قدرتمند مطلقه در نظریهٔ هابز بوده باشد.(۹)

گفته شده است که میان نظریهٔ معرفت و آراء سیاسی لاک رابطه‌ای نزدیک وجود دارد. این سخنی درست است، اما نوع این رابطه قدری پیچیده و ابهام‌آمیز به نظر می‌رسد. به عبارتی از آن توجه کنید: «حقیقتی از این مسلم‌تر نیست که آدمیزادگان از یک گوهرند، همه به‌طور یکسان در برابر مواهب طبیعت زاده می‌شوند، و همه از استعدادهای یکسانی برخوردارند؛ پس باید نسبت به هم در وضعی برابر باشند و هیچ نوع حاکمیت و فرمانبری میان آنها وجود نداشته باشد.»(۱۰) همان‌طور که جونز، مورخ معروف فلسفهٔ سیاسی، اشاره می‌کند، بر چنین اساسی، اگر بنا باشد که تشکیل دولت کاری موجه باشد، باید منافعی فراوان بر آن مترتب شود. انسان از آن‌رو دست به ایجاد دولت می‌زند که «پاره‌ای آسایش‌ها» را از آن چشم دارد، در غیر این صورت نمی‌تواند بر ایدهٔ ضرورت دولتْ پایدار بماند. «چون بنابر اندیشهٔ لاک، آدمیان طبیعتاً دارای نهادی انسانی هستند، و از آنجا که اقتضای طبیعتشان این است که با دیگر همنوعان خود در حالت صلح و هماهنگی نسبی به سر برند، وی تصور می‌کند که زندگی بدون دولت به‌هیچ‌وجه غیرقابل تحمل نیست.

از این‌رو، اگر بنا باشد که زندگی سیاسی، مقبول، و تشکیل دولت کاری موجه باشد، باید منافع فراوانی بر آن مترتب گردد.»(۱۱) اگر بخواهیم سیر استدلال لاک، یا دست‌کم استدلالی راکه پیروان او از جستار استنباط کردند، از لابه‌لای سخنان او بیرون بکشیم و بازسازی کنیم، به نظر می‌رسد با این خط سیر مواجهیم: ذهن انسان لوح سفید است؛ پس انسان‌ها هنگام تولد دانشی با خود ندارند؛ پس در شرایطی برابر قرار دارند؛ پس اقتضای طبیعتشان این است که در اجتماع در حالت برابر قرار داشته باشند؛ پس قاعدتاً در وضع طبیعی در صلح و هماهنگی نسبی به‌سر می‌برند؛ پس حاکمیتی که وظیفهٔ عاجل آن حفظ امنیت باشد و به صرف این مشروعیت یابد، ضروری نیست؛ در این صورت، اگر دولتی به وجود بیاید، بار سنگینی از انتظارات را بر دوش دارد؛ نتیجه اینکه اگر نتواند آن انتظارات را برآورد، مورد سوءظن قرار می‌گیرد، متهم به نامشروعیت و ناکارآمدی می‌شود، و بنابراین آماج مبارزه خواهد بود و اساساً ضرورت موجودیت آن مورد تردید یا انکار است. این، مبنایِ نقدِ سیاسیِ روشنفکری از قبل از انقلاب فرانسه تاکنون بوده است، و مراد من از آنارشیسم پنهان، به‌عنوان رکن فرهنگ سیاسی مسلط، همین است. اما این استدلال، هم مبهم است و هم مشکوک: مشکوک و بلکه نادرست است، چون نظریهٔ لوح سفید حاکی از برابری انسان‌ها در وقت تولد از حیث دانش است، نه از هر حیث. انسان‌ها می‌توانند در هنگام تولد، از نظر دانش مساوی ولی از حیث گرایش، مثلاً در انواع غرایز و استعدادها، متفاوت باشند. اشکال مهم استدلال مذکور این است که قدرت تحلیل و محاسبهٔ عقلانی، تنها عامل مؤثر بر جهت‌گیری عملی انسان‌ها نیست؛ مهم‌تر از آن و مقدم بر آن، گرایش‌ها و نیازهای انسان است که چه‌بسا عقل را به استخدام خود درمی‌آورند. همچنین ربط میان ابتدا و انتهای استدلال مبهم است و ابهام‌آمیزبودن این ربط ناشی از این است که میان لوح سفید بودن ذهن در

هنگام تولد و انداختن تمام مسئولیت‌ها به دوش دولت و روشن‌کردن آتش یک مبارزهٔ دائمی، قیاس‌های خفی و ضمیری وجود دارند که مشکل آنها به هنگام استخراج و تصریح‌شدن آشکار می‌شود.

اندیشهٔ لوح سفید، برعکس ***لویاتان***، در ***جستار دربارهٔ فهم انسانی*** تفسیری خاص یافت؛ **یک معرفت‌شناسی، مبنای یک انسان‌شناسی قرار گرفت و یکی از بزرگ‌ترین اثرات را، در طول قرن‌های بعد، بر روش، منش، گفتار، و رفتار سیاسی اعمال کرد.** هیچ بعید نیست که معروف‌شدن کتاب ***فلسفی*** **لاک** به انجیل روشنفکری، اساساً به سبب دفاع از همین نظریهٔ معروف به لوح سفید[1] باشد. جان وان می‌گوید: «عمیق‌ترین، دوپهلوترین، و تکان‌دهنده‌ترین تأثیری که جان لاک بر جریان اندیشهٔ جدید از خود باقی گذاشت، به‌هیچ‌وجه مربوط به نوشته‌های او در زمینهٔ مباحث سیاسی نبود. برعکس، این تأثیر ناشی از کتاب او یعنی ***جستار دربارهٔ فهم انسانی***، که انجیل روشنفکری اروپایی محسوب می‌شد، بود. آنچه تصورات پیروان او را ــ چه در جهت خوب و چه بد ــ از بابت این کتاب برانگیخته و تحریک کرد، تصویری بود که او از خوپذیری نفس انسانی و طرقی که عقاید، خلقیات، و شخصیت انسانی به واسطهٔ آنها شکل می‌گیرد، به دست داد.»(۱۲) نه فقط ایدهٔ مسیحیِ گناه نخستین، بلکه حتی دیدگاه انسان‌شناسانهٔ اولین فیلسوفان سیاسی مدرن همچون ماکیاولی، بدن، و هابز نگاهی مساعد به «بشر»، به «مردم» نداشت و گویی نظریه‌ای را که بعدها به «چوب کج انسانیت» معروف شد، تبلیغ می‌کرد. درحالی‌که چنین ایده‌ای سد باب عمل بود. وان ادامه می‌دهد: «این امید دیرپایْ همواره وجود داشته است که روشنفکران و قدرتمندان سیاسی و عقل منفصل آنها، اخلاقاً چنین نتیجه‌گیری کنند که نوع بشر، از زن و مرد، را می‌توان واداشت که درک و

---

1. Tabula Rasa

احساس خود را با طرزی که کمال مطلوب است یا در عمل پسندیده آید، تطبیق دهند. از قرن هجدهم این توهم شیرین در سیر اندیشهٔ سیاسی آن عصر جریان یافته بود و به جهانی که ما اکنون در آن زندگی می‌کنیم شکل می‌بخشید. به خاطر این توهم شیرین، که جان لاک حداقلِ سازگاری را با آن نشان داد، انصافاً هیچ موجودی را در میان نوع بشر نمی‌توان سراغ کرد که تا همین اندازه هم در حوزهٔ تفکرات یا فعالیت‌های خود در جهت تسریع و تسهیل این توهم، در راه واقعی‌اش، جد و جهد کرده باشد.»(۱۳)

لاک البته به «پدر لیبرالیسم» معروف است و بنابراین، ممکن است انتساب چنین مسئولیتی به او قدری دور از ذهن باشد، اما باید توجه کنیم که اندیشه‌ها فقط به نتایج اندیشیدهٔ خود منجر نمی‌شوند. لاک از طریق نظریهٔ لوح سفید، که غالباً به بی‌گناهی عام انسان اجتماعی تعبیر می‌شد و مسئولیت همه چیز را در این زمینه متوجه حاکمیت سیاسی می‌کرد، در عمل، میراث‌گذاری مهم برای روسو و مارکس شد و از این طریق، ایدهٔ مقابلهٔ رادیکال با دولت را قوت بخشید. بنابراین، اگر نظریهٔ مالکیت خصوصی در حقوق اساسی و نظریهٔ مشروعیت رأی اکثریت در سیاست، لاک را به پدر لیبرالیسم مشهور کرد، نظریهٔ شناخت‌شناسانهٔ لوح سفید، خصوصاً برداشت خاص اخلاقی ـ تربیتی از آن، که «وضع طبیعی» را قابل تحمل و انسان را به شکل گسترده تربیت‌پذیر معرفی می‌کرد، او را، تا حدی ناخواسته، به پدر رادیکالیسم سیاسی روشنفکری و از این طریق، به بنیانگذار آنارشیسم پنهان بدل کرد: وقتی فطرت اخلاقی بشر بی‌اقتضا باشد، تربیتِ اجتماعی انسان عامل اصلی تکوین شخصیت اوست؛ اما هدایت اجتماع در اختیار حاکمیت (و طبعاً در جهت منافع او) است، پس هر انحرافی در جامعه اصولاً مربوط به دولت است. تورن با تأکید بر همین دوگانگی اندیشهٔ لاک، البته با اشاره به منشئی دیگر برای آن، می‌گوید: «نظریهٔ حقوق طبیعی، آن‌گونه که در اندیشهٔ لاک ورز

یافته است، میان جامعهٔ مدنی و دولت، میان حقوق بشر و قدرت سیاسی دوگانگی می‌افکند و، به این‌سان، همان‌قدر منشأ پیدایش اندیشهٔ بورژوازی می‌شود که سلسله‌جنبان جنبش کارگری.»(۱۴)

رمانتیسیسم و لوح سفید

به نظر می‌رسد این ایدهٔ لاک، که ذهن انسان مفطور به هیچ فطرتی نیست، بلکه عین یک لوح سفید است و بعداً هرچه روی آن حک شود ــ اعم از علم و اخلاق و خصوصاً تربیت اجتماعی ــ شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد، بهترین سنگ بنا برای این بود که بعداً روسو خوبی فطری انسان را بر آن سوار کند؛ بر اساس آن، ایدهٔ بی‌گناهی و بلکه قداست مردم و نوعی تضاد آشتی‌ناپذیر میان روشنفکری و دولت پی‌ریزی شد. لاک و روسو البته با هم تفاوت بسیار دارند، اما گمان می‌رود که رمانتیسیسم روسو بر مبنای برداشت غالب اخلاقی-تربیتی از نظریهٔ لوح سفید لاک قرار گرفته است. «از نظر روسو، طبیعت انسان را نیک خلق کرده، ولی جامعه او را شریر تربیت کرده است. طبیعت، انسان را آزاد آفریده، ولی جامعه از او بنده ساخته است. طبیعت، انسان را خوشبخت بار آورده، ولی جامعه او را بدبخت و بیچاره کرده است. این سه قضیهٔ مرتبط به هم، بیان یک حقیقت است: نسبت عالَم اجتماع به عالَم طبیعت مانند نسبت شر است به خیر. تمام استدلالات روسو متکی به اصول فوق است.»(۱۵) *امیل* کتابی «در خصوص سرشت پاک انسان است و هدفش این است که نشان دهد چگونه شرارت و تشخیص نادرست، که با فطرت انسان بیگانه است، از خارج وارد این ساختار می‌شود و آن را در جهت تباهی دگرگون می‌کند.»(۱۶) چنین می‌نماید که سخن‌گفتن از «شرارت‌های بیگانه با فطرت انسان که از بیرون وارد این ساختار می‌شود» پژواکی گویا از لوح سفیدند؛ البته برداشتی مغالطه‌آمیز که فطرت پاک

(به‌معنای معرفتی) را به فطرت پاک (به‌معنای اخلاقی) بدل کرد.

منظور روسو از شربودن اجتماع دقیقاً چیست؟ از بیرون یعنی از کجا؟ او می‌نویسد: «دیگر از دوستی‌های صادقانه، احترام‌های واقعی، و اعتمادهای محکم اثری نیست. بدگمانی‌ها، ترس‌ها، سردی روابط، احتیاط‌ها، نفرت‌ها، و خیانت همواره خود را زیر نقاب ادب ریاکارانه، زیر این مدنیتِ مورد ستایش ما، که آن را مدیون روشنگری عصر خویشیم، پنهان می‌کنند... خلقیات ما به همان اندازه که علوم ما و هنرهای ما به‌سوی کمال پیش رفته‌اند، فاسد شده‌اند... دیده‌ایم که هرچه درخشش علوم و هنرها در میان ما بیشتر می‌شود، فضیلت بیشتر می‌گریزد.»(۱۷) اما این نظر به‌طور وسیع مورد اعتراض و تصحیح قرار گرفت. ولتر در نقدی تند نوشت که روسو از ما انتظار دارد به جنگل بازگردیم و چهاردست‌وپا راه برویم. البته آمدنِ شرارت از بیرونِ مردم قویاً مورد دفاع ولتر و دیگران قرار گرفت، اما این بیرون، سیاست بود نه علم و هنر، رأس اجتماع بود نه بدنهٔ آن، سازمان تحمیل‌شده به آن بود نه ساختار طبیعی آن. به این ترتیب، لاک نظریهٔ بی‌طرفی فطری را پرداخت، روسو از آن روایت پاکی فطری را نتیجه گرفت؛ روسو انگشت اتهام را به‌سوی جامعه نشانه رفت، ولتر و دیگران آماج این حمله را روی عناصر مسلط بر جامعه، و در رأس آن حاکمیت سیاسی، تنظیم کردند. گو اینکه البته در فقرهٔ اخیر، لاک و به‌ویژه روسو مستقیماً هم تأثیر داشتند. روسو دربارهٔ مکاشفهٔ معروف خود (زیر درخت) می‌نویسد: «اگر می‌توانستم یک‌چهارم آنچه را که در زیر درخت احساس کرده بودم بر روی کاغذ بیاورم، با چه صراحتی می‌توانستم همهٔ تضادهای نظام اجتماعی‌مان را بیان کنم! با چه قدرتی می‌توانستم ناهنجاری‌های نهادهای‌مان را فاش سازم! و چه راحت می‌توانستم ثابت کنم که انسان طبیعتاً موجود خوبی است و فقط نهادهای اجتماعی است که او را به‌صورت موجودی تبهکار درمی‌آورد.»(۱۸) جونز در

این باره می‌گوید: «اینک با کسی روبه‌رو هستیم که برای نخستین‌بار و به نیرومندترین شیوه، عقیده به استعدادهای بی‌شمار انسان عادی را برای پیشرفت و بهبود بیان می‌دارد».(۱۹) او اضافه می‌کند: «روسو از یک‌سو بر اثر اعتقاد به خوبی ذاتی انسان و از سوی دیگر به سبب اعتقاد به شرارت اجتماع معاصرش، توانست نهادهای اجتماعی و سیاسی نظام کهن فرانسه را از بیخ و بنیاد نقد کند.»(۲۰) شاید این آشکارترین بیان از ارتباط میان لوح سفید و آنارشیسم پنهان باشد. جونز ادامه می‌دهد: «روسو در تصویر کمال مطلوبی که از طبیعت فردی بشر به دست می‌دهد، از لاک بسیار فاصله می‌گیرد. در مقایسه با چنین حالتی، زندگی گروهی و اجتماعی ــ با آن سازمان سیاسی که لازمهٔ آن است ــ شیوهٔ پست‌تری از زندگانی افراد بشر در وضع طبیعی است. هنگامی که دولت به وجود می‌آید، انسان ناگزیر صفات ناپسند و ناهنجاری‌هایی می‌یابد و انحطاط می‌پذیرد و آن کمالی را که زمانی دارا بوده است از دست می‌دهد. روسو انسان اجتماعی و سیاسی را مانند فرشته‌ای می‌داند که از بهشت بیرون رانده شده است.»(۲۱) به نظر می‌رسد روسو با صراحت بیشتری مفاد سیاسی آن ایدهٔ اپیستمولوژیک را استخراج می‌کند. «نظر روسو در مورد اینکه انسان طبیعتاً خوب است، باید در پرتو این اصل فهمیده شود که انسان طبیعتاً مادون انسان است. انسان طبیعتاً خوب است؛ به این معنا که می‌تواند خوب یا بد شود. هیچ تأسیس و بنای طبیعی در مورد انسان وجود ندارد. هر چیز انسان متکی به وضع و قرارداد است. انسان بالطبع به‌طور نامحدودی کمال‌پذیر است. هیچ مانع طبیعی نیست که انسان را از پیشرفت نامحدود بازدارد یا مانع او از آزادشدن از شرور شود. این اندیشه بود که بعداً مارکس آن را به عرصه‌های تازه‌ای تعمیم داد: انسان بالطبع آن چیزی است که می‌خواهیم از نو بسازیم.»(۲۲)

روسو در نقد طبیعی‌بودن وضع طبقاتی بر آن است که اگر الآن کسانی

هستند که طبیعتاً برده‌اند، به این سبب است که در گذشته کسانی بوده‌اند که به‌رغم طبیعت، برده بوده‌اند. نخستین بردگان را زور به وجود آورد، بعد فروپایگی طبقاتی، آنان را در حال بردگی نگه داشت. بر همین اساس، او بحث اتحاد و مقاومت در برابر فشار حکومت‌ها را مطرح می‌کند، و چون انگیزه‌های خودخواهانهٔ بشر را نادیده می‌گیرد، چنان می‌نماید که به صرف برداشته‌شدن موانع سیاسی و اجتماعی، اتحاد نیکوکاران هیچ مشکلی نخواهد داشت. پیداست که این ایده، مبارزهٔ سیاسی را تقویت و تشویق خواهد کرد، و نیز پیداست که این سازه بر پیِ لوح سفید استوار است؛ با این تفاوت که لاک البته معتقد بود بر لوح سفید ضمیر انسان می‌توان و می‌باید انبوهی از آگاهی‌های مفید و مثبت تجربی و عقلی را نگاشت و او را در مسیر فرهنگ و تمدن به پیش راند. روسو، دقیقاً در مسیری معکوس قرار داشت و حرکت به‌سوی فرهنگ، هنر، علم و، تمدن را خطوطی سیاه می‌دانست که بر آن لوح سفید نگاشته می‌شوند. ولی با وجود این اختلاف اساسی، به نظر می‌رسد مبنای حرکت معکوس روسو، همان نظریهٔ لوح سفید بوده است. عموم فیلسوفان دایرةالمعارف، ضرورت آگاه‌کردن مردم را، از این نظریه نتیجه گرفتند و در اصل تدوین دایرةالمعارف سی‌وپنج‌جلدی، که عموم معارف جدید را به زبانی نسبتاً ساده بیان می‌کرد، بر همین اساس بود که با زدودن جهل تحمیل‌شده به مردم (از سوی سیاست و فرهنگ) مشکل مهمی در راه رشد باقی نمی‌مانَد. اما روسو درست برخلاف جریان، آگاهی جدید را عامل ازبین‌رفتن آزادی و پاکی می‌دانست. به عبارت دیگر، روسو، البته با زمینه‌سازی مساعد خودِ لاک، در مورد نظریهٔ لوح سفید یا لوح پاک، سپید یا پاک به معنای نانوشته را به سپید یا پاک به‌معنای عاری ازکژی تعبیر کرد و از عدم دانش پیشینی در انسان به عدم گرایش پیشینی در او راه برد و انسان را ماهیتی لابشرط دانست. اما این دو جریان در یک‌جا با هم تلاقی کردند: چون

ذهن لوح سفید است، پس هرچه کژی و کاستی هست، از بیرون است و قابل به چالش‌گرفتن، با آن مبارزه‌کردن، و سرانجام برانداختن و طرحی نو درانداختن. نقش این باور، به‌عنوان ستون گفتمان انقلاب‌های سیاسی، انکارناپذیر می‌نماید.

روسو با طرح نظریهٔ ارادهٔ عمومی و خصوصاً حاکمیت ارادهٔ عمومی، عملاً به‌سوی حذف حاکمیت دولت حرکت کرد. ارادهٔ عمومی که نه ارادهٔ اکثریت بود، نه ارادهٔ همه، و نه قابلیت نمایندگی داشت، درواقع یک مخلوق انتزاعی ذهنی بود که جای دولت را می‌گرفت. صعوبتی که در فهم منظور روسو از ارادهٔ عمومی وجود دارد، به گمان نگارنده، ناشی از این است که ارادهٔ عمومی تلاشی غیرممکن برای حذف سلطهٔ سیاسی دولت بود؛ آنارشیسمی پنهان که از تناقض عملی و نظری رنج می‌برد. ریشهٔ نظریهٔ ارادهٔ عمومی هم، به خوبی فطری بازمی‌گردد. از نظر روسو، انسان‌ها به صرف اینکه بدانند در جامعه‌ای زندگی می‌کنند که همه در آن ذی‌نفع‌اند، همه، به‌سان یک تن در جهت مصالح آن فکر می‌کنند. به این تعریف از ارادهٔ عمومی دقت کنید: «ارادهٔ عمومی بیانگر بهترین اراده‌های همهٔ شهروندانِ خواهان بهترین منافع دولت است، همنهاد اراده‌های واقعیِ همهٔ افراد است، ارادهٔ واقعی که پیوسته به‌درستی و به نفع دیگران عمل می‌کند. ارادهٔ عمومی قابل واگذاری و انتقال نیست... صدای مردم، صدای خداوند است، نمی‌تواند آن را در نهادهای پارلمانی عرضه کرد.»(۲۳) ظاهراً در این نگاه، دولت شبحی بیش نیست که فقط آینه‌دار ارادهٔ عمومی است، به همین دلیل هم حاکمیت خطاناپذیر می‌شود. روشن است منظور روسو از «حاکمیت خطاناپذیر» حاکمیت‌های معمول نیست، بلکه حاکمیتی است که از ارادهٔ عمومی صادر می‌شود. تأیید خاصی که روسو از آزادی می‌کرد و مخالفت رادیکالی که با انقیاد و اطاعت صورت می‌داد نیز، از عواملی دیگر بودند که او را به سوی

آنارشیسم و مخالفت با هرگونه سلطه، اعم از اقتصادی و سیاسی، سوق می‌دادند. روسو، برخلاف گفتهٔ ولتر، مشوق بازگشت به جنگل نبود. از نظر او، زندگی اجتماعی و خروج از ساحت طبیعت، با وجود مفاسد اخلاقی آن، برای تکامل انسان ضروری بود. برای فرار از همین تناقض بود که مخالفت روسو با فضای اجتماعی و جامعهٔ مدنی، به مخالفت با مالکیت اقتصادی و حاکمیت سیاسی بدل شد. روسو به‌صراحت می‌گوید: «همه چیز به‌طور تنگاتنگ با سیاست ارتباط دارد، و به هر شیوه‌ای که قومی مورد بررسی قرار گیرد، آن قوم چیزی نیست جز آنچه ماهیت حکومتش آن را ساخته است.»(۲۴) گرایش‌های سوسیالیستی روسو نیز عاملی دیگر بودند که او را به مخالفت با دولت، که مهم‌ترین کارکرد آن تأمین امنیت مالکیت بود، می‌کشاندند. **میان جامعه‌گرابودن و ضدیت آنارشیستی با دولت، از زمان روسو اتصالی درپیوست که به دست مارکس کامل شد و جزء مهم سنت روشنفکری قرار گرفت.**

تورن به این نکته اشاره می‌کند که «فکر اخلاقی عصر روشنگری بر خوبی فطری انسان بنا می‌کند. اگر گاه انسان راه نیکوکاری را نمی‌پیماید به این دلیل است که قربانی سرنوشت یا جامعه‌ای تباه شده است.»(۲۵) تلاش تجددگرایان برای تغییر در جامعه «همواره از سوی این باور که با دورریز ذهنیت‌های القاء شده می‌توان انسان‌ها را از مرده‌ریگ نابرابری، ترس غیرعقلانی، و جهل رهانید پشتیبانی می‌شده است».(۲۶) بنابراین، اگر ادعا کنیم که هم‌ارزیِ «روشنفکری» و «مبارزهٔ سیاسی علیه قدرت مستقر»، با تکیه به فطرت نانوشته یا طبیعت بی‌اقتضاء، به‌عنوان محصول اصلی جنبش روشنگری، بر نوعی شناخت‌شناسی غلط‌انداز و، به تبع آن، نوعی انسان‌شناسی خوشبینانه متکی بوده است، چندان به بیراهه نرفته‌ایم.

آنتاگونیسم طبقات

ریشهٔ اندیشهٔ مارکس به منابع فکری پیچیده‌ای بازمی‌گردد. مارکس نظریهٔ خودآگاهی و آزادی انسان را از هگل گرفته بود و این در تدوین انسان‌شناسی مارکسی، که قدرت بی‌نهایتی را برای انسان در نظر می‌گرفت، مهم بود. خودآگاهی و خودسازی انسان ریشه در هگل داشت، مارکس محمل آن را از اندیشه به عمل تغییر داد. اما منبع مهم برای مارکس سنت روشنگری رادیکال، از روسو تا سوسیالیست‌های تخیلی فرانسوی، مانند سن سیمون و فوریه، بود. بر اساس این سنت فکری، می‌توان از عقل به صورتی خلاق برای بازسازی جامعه بهره گرفت. سنت آنارشیستی در فرانسه، به‌ویژه در اندیشه‌های پرودون، نیز بر اندیشهٔ مارکس تأثیر گذاشت.

پروژه‌ای که با معرفت‌شناسی لاک شروع شد و با انسان‌شناسی رمانتیک و آنارشیسم روسو ادامه یافت، با نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی و جدال طبقاتی مارکس به تمامیت رسید. طبقهٔ کارگر خیر مطلق بود و طبقهٔ سرمایه‌دار شرّ مطلق، و میان این دو هم البته تضادی آشتی‌ناپذیر وجود داشت که جز با قیام قهرآمیز و به نفع پرولتاریا حل و فصل‌شدنی نبود. منتها طبقهٔ اشراف اعم از اشراف سنتی و اشراف مدرن ـ کارخانه‌داران، تجّار، و کسانی که به انباشت انبوه ثروت دست زدند ـ هدف اصلی نبودند، چراکه آنان ستم خود را در قالب پدیده‌ای به‌ظاهر بی‌طرف به نام دولت و دیوان‌سالاری آن نهادینه و ساماندهی کرده‌اند. مارکس در مانیفست نوشت: «قوهٔ مجریهٔ دولت جدید، چیزی جز هیئتی برای ادارهٔ امور مشترک طبقهٔ بورژوازی نیست.»(۲۷) از نظر مارکس، دولت موجودی است که «نقطهٔ کمال تدبیر آن» عبارت است از «سرمایه‌سازی و بهره‌کشی بیرحمانه و مستمندسازی توده‌های مردم»(۲۸) پس قدرت روشنفکران و پرولتاریا باید علیه دولت و خصوصاً مشروعیت

سیاسی و قدرت نظامی آن تجهیز شود، چراکه از این دیدگاه «دولت نیروی سرکوبگر همگانی‌ای است که برای بردگی اجتماعی سازمان یافته است».(۲۹) از مارکسیسم کلاسیک تا مارکسیسم نو، غالباً این تفکر رایج بوده است که دولت نمایندهٔ طبقهٔ برتر و خلاصه و عصارهٔ اشراف است. گرچه به‌ظاهر خود را بی‌طرف و حتی، در نمونه‌های دموکراتیک، خود را نمایندهٔ عموم مردم می‌داند و اکثریت به آن رأی می‌دهند، ولی، در یک سازوکار پنهان، از منافع موکلان واقعی خود دفاع می‌کند. در باطن، دولت و طبقهٔ برتر، که درصدی اندک از هر جامعه را تشکیل می‌دهند، یکدیگر را در یک سیکل معیوب بازتولید می‌کنند که البته در دنیای مدرن، اشراف مدرن یا همان بورژوازی است که شامل بانکداران، تجار، و کارخانه‌داران بزرگ می‌شود.

پیروان منتقد مارکس، از ساختارگرایی تا پساساختارگرایی، هرکدام به‌گونه‌ای کمابیش پیچیده‌تر همین مضمون را به‌کار گرفتند. به‌گفتهٔ پولانزاس، دولت «عامل حفظ صورتبندی اجتماعی و عامل بازتولید شرایط مساعد برای نظامی است که خود تعیین‌کنندهٔ سلطهٔ یک طبقه بر طبقات دیگر است.»(۳۰) بوردیو این ایدهٔ رایج را، که «هرگاه پای دولت در میان باشد، شهروند زیاد بدگمان نیست»(۳۱)، خطایی بزرگ می‌داند که باید از آن پرهیز داد. از نظر مارکسیسم، دولت، به‌عنوان مظهر یا تراکم روابط طبقاتی، پدیده‌ای موقت است که هدف بشریت کنارگذاشتن آن است. وجود دولت، خود به‌معنی ساخت سلطه در جامعه است، زیرا دولت نمایندهٔ هیچ‌گونه خیر جمعی یا قراردادی یا غایتی عمومی نیست. «از همین‌جا مفاهیم عمومی دیگر نظریهٔ مارکسیستی، یعنی ستم و سلطه، استنتاج می‌شوند. از دیدگاه مارکسیستی یک طبقهٔ خاص، کل دستگاه دولت را به نفع علایق و منافع خود اداره می‌کند. این خود متضمن اِعمال قدرت بر گروه‌ها و طبقات دیگر است. بنابراین، می‌توان تاریخ دولت‌ها را در ذیل تاریخ سلطه و مبارزهٔ طبقاتی آورد.»(۳۲) به

این ترتیب، مارکسیسم مبارزهٔ آشتی‌ناپذیر میان مردم و دولت را بر پایهٔ جدال طبقاتی گذاشت و، به این‌سان، بنیان آنارشیسم را تقویت و آن را آشکارتر کرد.

وقتی که لذت انباشته در یک‌سو وجود دارد و زجر انباشته در سوی دیگر، راه‌حل مشکلات چیزی نیست جز تحریک فقرا برای انقلاب‌کردن علیه دولت، که حافظ این لذت انباشته است و تعویض حکومت و جایگزین‌کردن آن با حکومتی که نمایندهٔ کل جامعه ــ در یک نگرش حداقلی ــ نمایندهٔ طبقهٔ ضعیف جامعه ــ در یک نگرش حداکثری ــ باشد، و اندیشهٔ مبارزه از همین‌جا شکل می‌گیرد. در داستان نمادین ***قلعهٔ حیوانات*** که نوعی گرته‌برداری از انقلاب مارکسیستی (روسیه) است، میجر پیر (نماد نظریه‌پرداز لنین و مارکس) در ادامهٔ توصیه‌هایش به حیوانات قلعه می‌گوید: «اگر بگویند بشر [طبقهٔ حاکم] و حیوانات [طبقهٔ فرودست] منافعی مشترک دارند و سعادت یکی سعادت دیگری است، هرگز قبول نکنید. دروغ است. بشر نفع هیچ مخلوقی جز خودش را تأمین نمی‌کند. بگذارید میان ما حیوانات، وحدت و رفاقت کامل برقرار باشد. همهٔ انسان‌ها دشمن‌اند، همهٔ حیوان‌ها رفیق‌اند.»(۳۳) این آنتاگونیسم طبقاتی، که مردم را در برابر دولت قرار می‌دهد، ناگزیر خشونت و براندازی را به‌عنوان تنها راه رهایی تجویز می‌کند. مارکس می‌گوید: «نخستین وظیفهٔ فلسفه، که در خدمت تاریخ است، این است که پس از آنکه شکل مقدس ازخودبیگانگی کشف شد، اشکال غیرمقدس ازخودبیگانگی را کشف کند. به این‌سان، نقد آسمان به نقد زمین، نقد مذهب به نقد قانون، نقد الهیات به نقد سیاست تبدیل می‌شود.»(۳۴) معنا و مفهوم سخن فوق این است که هرآنچه تاکنون می‌توانسته، منشأ گله و شکایت از دهر و بخت و غیره باشد، به منشئی برای اعتراض به وضع اجتماعی بدل می‌شود. **نقد الهیات به نقد سیاست بدل می‌شود**، یعنی، تمامی

مسائلی که در بحث شرور مطرح بوده‌اند، اینک به کژکارکردی دولت و طبقهٔ حاکمه نسبت داده می‌شوند.

اگزیستانسیالیسم متمایل به مارکسیسم هم، به نوبهٔ خود، سهمی در زمینه‌سازی این روایت از انسان داشت. این مکتب، وجود(۳۵) را بر ماهیت(۳۶) مقدم دانست. معنای سخن فوق این است که انسان می‌تواند، در کمال اختیار، خود هویت خود را تعیین کند. از دید اگزیستانسیالیسم میان «وجود» و «بودن»(۳۷) تفاوت بسیار است. وجود، محل ساختن و تحقق‌بخشیدن به امور ممکن و همان اختیار و انتخاب است. «فقط کسی وجود حقیقی دارد که اختیار گزینش داشته باشد.»(۳۸) از نظر سارتر، آگاهیِ انسان، خالق جهان است و جهان در اختیار عمل انسان؛ هیچ چیز بیش از انسان و عمل آگاهانه و آزادانهٔ او وجود ندارد. سارتر انسان را، از حیث آزادی، به مقام خدایی برمی‌کشد. در یکی از نمایشنامه‌های او، انسان خطاب به ژوپیتر می‌گوید: «تو خدایی و من آزادم، ما هردو تنها هستیم.»(۳۹) سارتر در کتاب *بودن و نیستی*، همه چیز را در گرو آگاهی من قرار می‌دهد و، بر این مبنا، معتقد است هر کس در نزد دیگری ابزارگونه، بیهوده، و اضافی است و از این‌رو، کل روابط افراد با یکدیگر همواره متضمن ناکامی و تیرگی است. از این حیث او به‌نوعی انسان‌شناسی اجتماعی از نوع هابز نزدیک می‌شود. از نظر سارتر، کمیابی مطلوب‌های انسان روابط اجتماعی را منازعه‌آمیز می‌کند. در جهانِ تابع اصل کمیابی، روابط برادری ممکن نیستند و فرد همواره در جوار «اغیار» به سر می‌برد. «غیر» برای «خود» موجودی دشمن‌صفت و تهدیدکننده است. از اینجا منازعه و نفی وارد حوزهٔ روابط انسانی می‌شود.(۴۰) اما با وجود این، بحثی که سارتر راجع به آزادی دارد، می‌تواند از این انسان، انسانی خوب بسازد و از اینجا به روایتی فوق‌العاده از انسان‌شناسی لاک نزدیک می‌شود: وجود انسان بر ماهیت او مقدم است؛ یعنی

انسان در کمال آزادی می‌تواند ماهیت، ازجمله چگونگیِ اخلاقی و رفتار اجتماعیِ خود را تعیین کند. حال اگر این اخلاق و رفتار به‌وفور بد تعیین می‌شود، به چه علت است؟ پاسخ نباید زیاد دور از ذهن باشد: حاکمیت سیاسی. آیا بر همین اساس نیست که سارتر یکی از رادیکال‌ترین انواع مواجهه با سیاست و حکومت را بنا می‌گذارد؟

همهٔ این تفکرات، با وجود اختلافات مهمی که با هم داشتند، در اینکه واقعیت طبیعی (غرایز خودمحور) و اجتماعی (میل به سلطه) انسان را نادیده انگارند و تمامی مشکلات مردم را ناشی از حکومت قلمداد کنند، مشترک بودند.

سنت روشنفکری

به‌تدریج که مبنای معرفت‌شناختی این گرایش، از خودآگاه جریان روشنفکری بیرون می‌رفت، عوامل سیاسی و جامعه‌شناختی بیشتر اهمیت می‌یافتند. کاسیرر می‌گوید روح قرن هجدهم، به‌رغم عقل‌گرایی مشهور آن، اقدامی عملی برای بهینه‌سازی وضع زندگی بود. از نظر او «شاید هیچ چیز به اندازهٔ این امر نشان‌دهندهٔ وحدت درونی فرهنگ قرن هجدهم نباشد که ژرف‌اندیش‌ترین متفکر آن عصر، یعنی منتقد خرد ناب (کانت)، نیز اصول اعلامیهٔ استقلال آمریکا و اعلامیهٔ حقوق بشر و شهروند فرانسه را تأیید و تصدیق می‌کند. کانت ستایشگر پرشور انقلاب فرانسه بود.»(۴۱) این دغدغهٔ بهینه‌سازی وضع زندگی در غیاب نظریهٔ لوح سفید و توابع آن (از لاک تا روسو و از مارکس تا سارتر)، می‌توانست در مسیری پیش برود که چارهٔ مشکلات اقتصادی و اجتماعی را در یک حرکت تدریجی و چندبعدی ببیند که در آن دولت و مردم، ضمن نوعی نقد متقابل، ناگزیر از حداقل پذیرش متقابل هستند. اما دغدغهٔ مذکور در جنب نظریهٔ لوح باعث شد که در بخشی

از طبقهٔ متوسط، که روشنفکر مسئول نامیده شده است، رسالتی احساس شود که کلید طلایی حل همهٔ مشکلات را در این می‌داند که نظم سیاسی مستقر را تغییر دهد، وضعیت موجود را که نامطلوب است درهم بریزد، و به صرف این تخریب، وضعیت مطلوب را که موجود نیست ایجاد کند. نکتهٔ شایستهٔ تأمل این است که منظر جامعه‌شناختی روشنفکر طبقهٔ متوسط، بر اساس آن نگرهٔ معرفت ـ انسان‌شناختی است که در مقام تشخیص و قضاوت، عموماً به شکلی بدیهی، دولت را، به‌عنوان نمایندهٔ طبقهٔ اشراف، علت تامهٔ مشکلات لایه‌های میانه و فرودست اجتماع ــ که قربانی بی‌گناه حاکمیت‌بودن، هویت اصلی آنان است ــ می‌داند؛ چیزی که بارزترین نمود آن در تفکر مارکس آشکار شد و پردامنه‌ترین تحولات را از آن گرفت.

این‌گونه، میل مفرط به تغییر و تحول، با پشتوانهٔ نظریهٔ وجود بدون ماهیت انسان، یک فرهنگ سیاسی رایج شد که مطابق آن جامعه به‌خودی‌خود مشکلی ندارد؛ تصویری که هابز از انسان ارائه می‌کند، انسان بعد از اجتماع است، انسان خارج شده از وضع طبیعی است؛ یعنی انسان‌ها بد شده‌اند. انسان‌ها پاک و بی‌اقتضا به دنیا می‌آیند، حاکمیت سیاسی آنها را بد می‌کند. درحالی‌که حتی اگر بخش عقل نظریِ ذهنِ انسان نانوشته باشد، بخش عقل عملی آن چنین نیست. انسان با گرایش‌های خاص و بسیار قوی به دنیا می‌آید که مشخص‌ترین آن امیال غریزی است و این خواهشگری غریزی انسان را به سمت افکار و ایده‌هایی خاص می‌کشاند؛ ایده‌هایی که در حکم ابزارهایی جهت رسیدن بیشتر و بهتر به آن امیال هستند. انسان‌شناسی لاک بهترین زمینه برای این باور روشنفکران سیاسی بود که انسان‌ها به بهترین وجه تربیت‌پذیرند. اگر انسان‌هایی را می‌بینید که غالباً طماع، شهوت‌ران، زورگو، ترسو، و... هستند، بنا به طبع این‌طور نبوده‌اند، چون اساساً انسان طبعی ندارد، ذات او لااقتضائیت محض است، چون ذهن او لوحی سفید است؛

سلطه و منشأ اصلی آن سلطهٔ سیاسیِ حاکمیت، سرمنشأ همهٔ این انحراف‌هاست. نتیجهٔ چنین استدلالی این بود که، باید با سلطهٔ سیاسی مبارزه کرد؛ این در عمل به آنارشیسم مضمر یعنی مخفی منجر شد که مفاد پنهان آن این بود: دولت خوب، دولتی است که نباشد. گواینکه روشنفکران ظاهراً برای برقراری «دولت خوب» تلاش می‌کردند، ولی شدت و عمق بداندیشی آنان در باب حکومت‌ها حکایت از این داشت که دعوا بیشتر بر سر حاکمیت است تا حکومت. در روایت روسویی، دولتِ مطلوب به یک آینه برای ارادهٔ عمومی فروکاسته شد، و در روایت مارکسی اعتقاد بر این بود که روزی دولت به‌کلی محو می‌شود. بر این اساس، دور از حقیقت نیست اگر گفته شود که آنارشیسم موجود در فرهنگ سیاسی مدرن، ملتقای طلبکاری‌های زیاده‌خواهانهٔ لیبرالیسم لاک و سوسیالیسم روسو است. طلبکاری‌های افراطی در خصوص آزادی فردی از دست دولت و طلبکاری‌های افراطی در خصوص ضرورت رفع مشکلات طبقات پایین اجتماع به دست دولت. آنارشیسم خفی با این دو خط از انقلاب فرانسه مایه گرفت و در انتهای قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به دست مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم در اروپا به اوج خود رسید.

کروپوتکین نظریه‌پرداز آنارشیسم در کتاب ***کمک متقابل*** می‌گوید: «سازگارترین موجودات آنهایی هستند که بیشترین همکاری را با یکدیگر دارند. طبیعت چنگ و دندان سرخ ندارد... مورچگان و موریانه‌ها از جنگ هابزی چشم پوشیده‌اند. و این در مورد جوامع اولیهٔ انسانی به طریق اولی صدق می‌کند.»(۴۲) نویسنده می‌کوشد ردپای این همبستگی انسان را در جماعات روستایی و شهرهای قرون وسطایی دنبال کند. از نظر او، طبیعت آموزگار اخلاق است. در مقابل این تصویر از مردم، دولت نهادی بیگانه و مصنوعی است که در بهترین شکل خود سازمانی راهزنی است یا، به تعبیری، چنگیزخان با کامپیوتر. دولت تجلی فشار و خشونت است؛ منابع آن

همواره اموالی غارت شده‌اند که شکل قانونی به آن داده‌اند. به گفتهٔ باکونین «دولت‌ها هیچ راه و روش دیگری جز برده‌کردن و به اسارت‌گرفتن مردم، که هدف وجودی آنها را تشکیل می‌دهد، در برابر خود ندارند.»(۴۳) هنگامی که دانیل بل ادعا کرد که پایان ایدئولوژی فرارسیده است، در وهلهٔ نخست مارکسیسم را مدنظر داشت که می‌دید نوعی لیبرالیسم ملایم و غیرایدئولوژیک مبتنی‌بر آگاهی از محدودیت‌های سیاست، جای آن را می‌گیرد.(۴۴) ولی البته انتظار حداکثری از دولت حتی در فضاهای لیبرالیسم ملایم هم دیده می‌شود. لوسین پای اشاره می‌کند که شورش سیاسی بیشتر اوقات به شیطنت کودکان تشبیه می‌شود و همچنان که معمولاً اعتقاد بر این است که «چیزی به‌عنوان پسر بد وجود ندارد و فقط والدین بد وجود دارند، این نظریه نیز عمومیت دارد که چیزی به نام 'مردم بد' وجود ندارد و فقط 'حکومت‌های بد' می‌توانند وجود داشته باشند.»(۴۵) شاید آثار روشنفکری مشخصاً و صراحتاً چنین حرفی را نزنند، ولی بسیاری از تحلیل‌ها، و، بر اساس آن، رهنمودهای آنان به همین مطلب برمی‌گردند: مقتضای ماهیت حکومت‌ها عبارت است از ناآگاه‌کردن تودهٔ مردم (به‌عنوان ابزار)، و استثمار آنها (به‌عنوان هدف).

این قضاوت، برای بخش عمده‌ای از روشنفکران و مردم، در سراسر جهان و خصوصاً در کشورهای جهان سوم، حقیقتی بدیهی جلوه کرده است، درحالی‌که، علاوه بر اقتضائات نفسانی انسان، حتی آن مقداری هم که انسان‌ها در طول زندگی‌شان یا جوامع در طول دوران‌های خاص، تحت تأثیر فشارهای بیرونی قرار گرفته و دچار آفت و انحراف و عقب‌افتادگی و فساد می‌شوند، نمی‌توان علت آن را فقط به حکومت‌ها نسبت داد. چیزی که از حکومت بسیار مهم‌تر است و حکومت، خود، بخشی از آن است، ساختار اجتماع است؛ ساختاری که در بعضی مبانی کلان تحت تأثیر روان‌شناسی

فیزیولوژیک انسان است. درست به همین دلیل با عوض‌کردن حکومت یک جامعه، به‌راحتی همه چیز آن عوض نمی‌شود. چیزی که فرهنگ سیاسی مدرن از آن غفلت کرد، طبیعت انسان و اقتضائات روابط جمعی، فیزیولوژی انسان و ساختار اجتماعی بود؛ که آن طبیعت، آن فیزیولوژی، ضمن داشتن هسته‌ای کمابیش سخت، تحت تأثیر این اقتضائات، این ساختار، هدایت می‌شود، و شکل می‌گیرد. چون این هردو نادیده گرفته شدند و انگشت اتهام، در همهٔ موارد، متوجه حاکمیت سیاسی بود، استراتژی انتقاد مدام، بدگمانی مطلق، مخالفت آشتی‌ناپذیر با دولت و، در یک کلمه، آنارشیسم خفی بر فرهنگ سیاسی غلبه کرد. درحالی‌که یک تفکر چندسونِگر می‌توانست همهٔ اینها را همزمان در نظر بگیرد و بنابراین شاه‌کلید حل کل مشکلات را اعلام جنگ علیه حاکمیت سیاسی و زیر و روکردن نظم مستقر معرفی نکند. نه‌تنها می‌توانست همزمان به مشکلات متعددی که در جامعه وجود دارند از قبیل مسائل اجتماعی، فرهنگی، و اقتصادی توجه کند و توجه دهد، بلکه، مهم‌تر از اینها، توجه به طبع انسان و ساخت روابط می‌توانست در نوع نگرش به مسائل و فعالیت‌های سیاسی هم تغییر جدی به وجود آورد.

فصل دوم

انقلاب

انقلاب، و سنت روشنفکری

در فصل نخست این مدعا را تقویت کردیم که رکن فرهنگ سیاسی مدرن اقتدارگریزی، یا به عبارتی نوعی آنارشیسم پنهان، بوده که با خزیدن زیر پوست مکاتب سیاسی رقیب، به یکی از عوامل اثرگذار عصر جدید بدل شده است. این روحیه، متکی به دو عنصر مهم رمانتیسیسم و آنتاگونیسم، استعداد این را داشت که همواره و همه‌جا، با وعدهٔ آرمانشهر، در پی براندازی حاکمیت سیاسی و زمامداران قاهر باشد. اگر حاکمیت بد، جامعه را بد می‌کند؛ اگر هرچه بدی در جامعه وجود دارد محصول وجود حاکمان بد است؛ اگر مردم اصالتاً پاک و بی‌گناه‌اند و تربیت نادرست اجتماعی که مهار آن در دست حکومت است، آنها را بد می‌کند؛ و اگر این تنازع بنیادی و آشتی‌ناپذیر با مصالح طبقات غیرقابل جمع است، پس باید قیام کرد و حکومت بد را با حکومت خوب یا حاکم بد را با حاکم خوب تعویض کرد. تمایل به انقلاب نتیجهٔ منطقی و عملی ارکان سه‌گانهٔ فرهنگ مدرن است. اما، بر این اساس، انقلاب چیست؟ این نوع تعویض چه خصوصیاتی دارد که آن را

با ایدهٔ لوح سفید، وحشی نجیب، و سرمایه‌دار ستمگر متناسب می‌کند؟ چرا، با وجود اینکه ارکان فرهنگِ سیاسیِ مدرن تا به این حد گسترده بوده‌اند، انقلاب پدیده‌ای تا این حد کمیاب است؟ اینها پرسش‌های مهمی هستند که در این فصل در جست‌وجوی دیدگاهی مشرف به پاسخ‌های آن هستیم.

انقلاب اساساً یک پدیدهٔ مدرن و بخشی از فرهنگ سیاسی مدرن است. گرچه نمونه‌هایی مشابه از آن را در قدیم، عمدتاً در نهضت پیامبرانی که حرکت سیاسی داشته‌اند، مثل پیامبر اسلام، سراغ گرفته‌اند، ولی، به‌طورکلی، در دنیای پیش‌مدرنْ انبوهی شورش، از شورش‌های بردگان تا شورش‌های دهقانی، را مشاهده می‌کنیم که معمولاً هم سرکوب می‌شوند و به تغییر روابط سلطه نمی‌رسند؛ انقلاب پدیده‌ای است که ما در دنیای مدرن با آن روبه‌رو هستیم، چون بر مقدمات و مبانی مدرنی که قِسم مهم آنها در بحث لاک ـ روسو آمد، استوار است. در دنیای مدرن بود که انسان خود را به‌عنوان یک خواهشگر و یک لذت‌جو کشف کرد؛ در همین عصر بود که حق الهی پادشاهی مورد انکار قرار گرفت؛ شوریدن بر مَلِک ظالم، نه‌تنها تقبیح نشد (مگر به صورت مشروط در سخنان بدن و هابز) که مورد توصیه و ترویج قرار گرفت؛ در همین عصر بود که امتیازات ذاتی و انحصاری اشراف مورد تردید و بلکه تهدید قرار گرفتند و طبقهٔ متوسط و اشراف جدید زاده شدند؛ و گاه به توصیه و تحریک آنان تودهٔ عوام هم در پی وصول مطالبات معوقه برآمد؛ چراکه نظم ذهنی و نظم عینی در باب نظام توزیع لذت، تا حدودی به همت فیلسوفان و نویسندگان عصر روشنگری، دیگر با هم منطبق نبود. در عصر فئودالیته هرچند تفاوت دو طبقهٔ اصلی، از حیث محرومیت مطلق و نسبی، بسیار بود، به دلیل تسلط ایدهٔ سرنوشت‌گرایی و جاافتادگی نظام طبقاتی، بجز شورش‌های واکنشی، نااندیشیده، و غالباً انتقام‌جویانه دیده نمی‌شد. این شورش‌ها لزوماً سیاسی نبودند چون ساخت طبقات و توزیع قدرت

به‌گونه‌ای بود که تشخص و برجستگی ویژه‌ای به امر سیاسی نمی‌داد. انبارهای غله و مباشران ارباب طعمه‌های شاخصی برای شورشیان خشمگین بودند. اما با به وجودآمدن طبقهٔ متوسط، حجم عظیمی از مردم در شرایطی قرار گرفتند که تغییر و بهبود وضعیت خود را، هم ممکن بشمارند و هم مطلوب؛(۱) اما به موازات این رشد طبقهٔ متوسط، طبقهٔ سیاسی هم تشخصی بیشتر یافت و بیش از هر چیز در دیدرس مردم قرار گرفت. ابتدا طبقهٔ متوسط جدید، حکومت را مانع رشد اقتصادی خود دید، و به‌تدریج لایه‌های پایین اجتماع که از لحاظ روانی آمادگی داشتند، تحت تربیت بخشی از روشنفکری عصر جدید، حکومت بد را مسبب فقر خود دانستند و چارهٔ کار را در تعویض آن با حکومتی خوب برآورد کردند.

انسان عصر جدید پس از اصلاح مذهبی و رنسانس، که امید به بهشت بازپسین را کاهش داده بود «به اندیشیدن جدی‌تری پرداخت تا، دست‌کم، بخشی از بهشت را روی زمین محقق کند. آنچه این جهان آرمانی را از جهانی که اشخاص کم‌حرارت‌تر بهتر می‌پنداشتند جدا می‌کرد، احساس سوزان فوریت آرمانی بود، احساسی که القاء می‌کرد در همهٔ انسان‌ها چیزی بهتر از سرنوشت کنونی‌شان وجود دارد.»(۲) طریقهٔ درانداختنِ این طرح نو، خود، طرحی نو به نام انقلاب بود. حوادث بزرگی که در اثنای عصر جدید رخ دادند، همه، دست‌کم تا حدودی، در پی درانداختن طرح‌های نو بودند؛ چنین ایده‌ای نه منافی عقلانیت که محصول آن بود؛ اختلاف نظر نه در اصل امکان یا مطلوبیت تغییر، بلکه در میزان و شیوهٔ آن بود. توکویل، در کتاب ***دموکراسی در آمریکا***، با اندیشهٔ انقلاب، که تفکر فرانسوی را زیر پوشش داشت و مؤید جنبش اراده‌گرا بود و در نظر داشت جامعهٔ جدید را به سمت آزادی و برابری سوق دهد، مخالف بود. او همچون بسیاری از متفکران هم‌عصر خود می‌پذیرفت که نظام‌های سنتی و رژیم‌های مطلقه راهی جز کنارگذاشته‌شدن

ندارند، می‌پذیرفت که باید از آریستوکراسی به سوی دموکراسی رفت و حرکت از شکاف طبقاتی به سوی برابریِ فرصت‌ها را می‌پذیرفت، ولی انقلاب را ابزار مناسب آن نمی‌دید، چون محصول آن جامعه‌ای توده‌وار بود که به تمرکز قدرت می‌انجامید(۳). برعکس، میشله در کتاب ***تاریخ انقلاب فرانسه***، انقلاب را به‌عنوان تنها راه به سوی آزادی و برابری می‌ستود(۴). روبسپیر، به‌عنوان یک بازیگر بزرگ انقلاب، آن را فرایندی طبیعی و ضروری می‌دانست که مخالفان در مقابل عینیت آن بیهوده مقاومت می‌کردند، اما کنت، به عنوان یک تماشاگرِ صاحب‌نظر، معتقد بود که روبسپیر و همدستانش انتزاعی را به‌جای ملموس نشاندند و با پرتاب‌کردن یکبارهٔ فرد در پهنهٔ آرزو و جنون و تنهایی، او را رها کردند.(۵)

این اختلاف‌نظر عمیق در ارزیابی پدیدهٔ انقلاب، از منظر فلسفهٔ سیاسی و اجتماعی، ناشی از مبانی متفاوت انسان‌شناختی و جهان‌شناختی است، اما ارزیابی این پدیده از منظر علم سیاست و اجتماع هم، دچار تفرقهٔ جدی است؛ ریشهٔ این تفرقه را علاوه بر ماهیت علم که بیش از اینکه کشف باشد، «برساختن» است،(۶) باید در دو خصوصیت تحول انقلابی جست‌وجو کرد: یکی اینکه انقلاب پدیده‌ای به‌شدت کمیاب و نادرالوقوع است؛ دیگر اینکه پدیده‌ای است کلان که کلافی پیچیده از انبوه تحولات اراده‌شده و اراده‌نشده را شامل می‌شود. و این هردو، تعریف و تحقیق آن را دچار مشکل مضاعف می‌کنند.

چیستی انقلاب

انقلاب را بر اساس اهداف خودآگاه کنشگران، نتایج عملی حاصل از آن، سازوکار تحول، ایدئولوژی راهنمای عمل، و الگوی سیاسی هادی تعریف کرده‌اند. به ترتیب فوق، انقلاب به عنوان «تلاش‌های خشونت‌آمیز موفق و

ناموفق به‌منظور ایجاد جامعه‌ای آرمانی»، «هر نوع توسل به خشونت در درون یک نظم سیاسی برای جایگزینی قانون اساسی، حکام یا سیاست‌های آنان با مصادیقی برتر»، «حرکت معطوف به براندازی نظم سیاسی ـ اجتماعی منفور و ناکارا»، «تحولات سریع و پایه‌ای دولت و ساختار طبقاتی جامعه»، «دگرگونی سریع، بنیادین و خشونت‌آمیز داخلی در ارزش‌ها و اسطوره‌ها، نهادهای سیاسی ـ اجتماعی، و فعالیت‌های حکومتی»، «توده‌ای‌شدن مقاومت مسلحانه»، «خودداری خصمانه و وسیع از هر نوع همکاری شهروندان با حکومت، منجر به تسلیم آن»، «ایجاد تشکل حزبی آهنین برای نفوذ در ارکان یک رژیم به قصد ساقط‌کردن آن» و نیز «حرکت به سوی سوسیالیسم تاریخی» تعریف شده است. از ویتگنشتاین آموخته‌ایم که تعریف جامع و مانع امکان ندارد؛ تعریف، چیزی جز برشمردن مجموعه‌ای از اوصاف نیست که به سبب ابهام در نواحی مرزی، ناگزیر، تابعی از اختلاف منظر است؛ دو خصیصه‌ای که برای تحول انقلابی برشمردیم، ارائهٔ تعریف به شیوهٔ رایج را برای این پدیده دشوارتر و ناکاراتر و تبعیت از روش ویتگنشتاین را بیشتر تشویق می‌کنند. در برشمردن اوصاف برای معرفی یک پدیده، مثال فیل و شهر کوران در حدیقهٔ سنائی، قدری کاریکاتورال است، شکل پیچیده‌تر اختلاف مذکور به این صورت است که هر شاهدی چندین وصف از اوصاف شیئی را برشمرَد؛ به این ترتیب، به موازات تعدد وصف‌کنندگان، احتمالاً، چشم‌انداز قابل‌قبول‌تری از آن فراهم می‌آید. با این ملاحظه که بعضی اوصاف بیشتر مورد اتفاق نظرند و بعضی کمتر، بعضی مرکزی‌ترند و بعضی حاشیه‌ای‌تر. چنین برمی‌آید که هرجا بخش قابل‌توجهی از اوصاف زیر گرد هم آمد، می‌توان از پدیده‌ای به نام انقلاب سراغ گرفت: اوصافی از قبیل، احساس‌گرایی، اصالت عمل و پرهیز از ظرافت‌پردازی‌های عقلی، اعتماد به بی‌گناهی توده‌ها، اعتقاد به گناهکاری حاکمان، ساده‌انگاری در

آسیب‌شناسی وضع موجود، ترسیم چشم‌اندازی دلربا از آرمان‌هایی چون عدالت و آزادی و رفاه، سراغ‌کردن ریشهٔ عمدهٔ ناکامی‌ها در مشکلات توزیع لذت و نه مشکلات تولید آن، وصل‌کردن سرنخ تمام یا غالب مشکلات به سلطهٔ طبقهٔ حاکم، ایمان به امکان و ضرورت تغییرات بنیادی، اعتقاد به اصلاح‌ناپذیری حکومت، آشتی‌ناپذیری و هم‌ارزکردن مصالحه و خیانت، اعتقاد به خشونت به‌عنوان نخستین یا تنها ابزار تحول، وجود پتانسیل‌های نافرمانی، غلبهٔ هیجان و خشم، تخریب نظم مستقر از سوی توده‌های خشن، حمایت جدی و جامع این حرکت از سوی روشنفکران، ایدئولوژی، رهبری، حزب انقلابی، نتوانستن یا نخواستن استفادهٔ کارآمد از نیروی سرکوب از سوی دولت.

الگوهای تبیین انقلاب را می‌توان به چهار قسم تقسیم کرد: تبیین مبتنی بر اصالت کنشگر، اصالت علیت ساختاری، اصالت علیت فرایندی(۷)، و اصالت تقارن که پیش‌نهادهٔ این کتاب است. نظریه‌های کنشگر، معطوف به بررسی انگیزه‌های خودآگاه افراد و گروه‌هایی هستند که به انقلاب کشیده می‌شوند و نیز بررسی شخصیت و خصائل و افکار و ارزش‌های رهبران و رهروان انقلابی. در این نگرش، انقلاب اصالتاً عملی است انجام‌دادنی؛ اصولاً یک کنش خودآگاه سوژه مبتنی‌بر برآورد عقلانی و ناظر به تحقق هدفی خاص است. افراد با انگیزه‌های خاص و تحت هدایت ایدئولوژی و رهبری، انقلاب می‌کنند. نظریهٔ مبتنی بر اصالت علیت ساختاری، به بررسی شرایط، کم و بیش ثابت، ساخت اقتصادی و اجتماعی و سیاسی می‌پردازد و انقلاب را واکنش افراد به ناهنجاری‌های این ساخت می‌داند. واکنشی که چه‌بسا بخش مهمی از آن خارج از خودآگاه سوژهٔ آزاد انتخابگر است. بنابراین عقیده، ایدئولوژی، اراده، و مواردی از این قبیل نقش مهمی در وقوع انقلاب بازی نمی‌کنند. در چنین وضعیتی انقلاب امری آمدنی، شدنی است

نه انجام‌دادنی. نظریهٔ معطوف به علیت فرایندی، همانند نظریهٔ ساختاری، ماتریالیستی، و سوژه‌گریز است: حوادثی در بطن اجتماع وقوع می‌یابند که بر اساس نوعی زنجیرهٔ علّی افراد را به سمتی خاص سوق می‌دهند، این شبکهٔ علّی می‌تواند ناشی از تحولات اقتصادی، تحولات سیاسی، و تحولات اجتماعی باشد و نه‌تنها کنشگر به‌کلی از آن غافل باشد، بلکه حتی تحلیل‌گر سیاسی هم از درک آن عاجز بماند. حتی ممکن است امری چون توسعهٔ سریع اقتصادی که معمولاً عامل رضایت تلقی می‌شود، با سازوکارهایی خاص تولید نارضایتی انبوه بکند.

اما نظریهٔ مبتنی‌بر تقارن ــ که متکی به نظریهٔ تعریف مبتنی‌بر اوصاف است ــ مدعی است که برای انقلاب، شروط کافی نمی‌توان تعیین کرد؛ یعنی مطلقاً نمی‌توان گفت در چه شرایطی انقلاب حتمی‌الوقوع است. اما می‌توان بخشی از شرایط لازم را برشمرد. مجموعهٔ شرایط کافی ولی غیرلازم از انقلابی به انقلاب دیگر می‌تواند تفاوت داشته باشد. انقلاب، تقارنِ زمانی و مکانی شروطِ لازم با مواردی از شروطِ کافی است که کاملاً اسیر احتمالات‌اند. در یک کلمه، شانس.(۸) رمز پیروزی عموم انقلاب‌ها در این است که دلیری و بخت نیک دست در دست هم داشته باشند.(۹) ظاهراً تنها این دیدگاه است که می‌تواند توضیح دهد چرا علی‌رغم اینکه با غلبهٔ نظریاتی که از لاک تا سارتر در فصل پیش نقل شد، یعنی با غلبهٔ فرهنگ آنارشیسم پنهان، و نیز با غلبهٔ منحنی انتظارات رفاهی بر منحنی امکانات رفاهی، به عبارتی با فراهم‌بودن گستردهٔ شرایط ذهنی و عینی برای تحول انقلابی، وقوع آن به استثنا نزدیک‌تر است تا قاعده.

شرط لازم و شرط کافی

به نظر می‌رسد برای وقوع یک انقلاب سه شرط لازم است؛ یعنی در غیاب

این سه، قطعاً انقلابی رخ نمی‌دهد: یکی درهم‌ریختن تطابق نظم ذهنی و نظم عینی توزیع لذت؛ یعنی شیوع این باور که وضع موجود از حیث دسترسی به مطلوب‌های کمیاب (لذت)، وضعی طبیعی یا تقدیری نیست و خروج از آن ممکن و بایسته است. تعبیر ارسطو در این باره این است که: «دو طبقهٔ فقیر و غنی هر گاه سهمی که در امکانات زندگی دارند با عقایدی که از پیش در سر پرورانده‌اند منطبق نباشد، دست به انقلاب می‌زنند.»(۱۰) این سخن دقیقی نیست و باید به این صورت، که برهم‌خوردن این انطباق، فقط شرطِ لازم انقلاب است، صحیح شود، زیرا در بسیاری موارد این انطباق به‌کلی برهم می‌خورد و انقلابی هم رخ نمی‌دهد؛ شرطِ لازمِ دوم، **وصل‌کردن سرنخ تمام یا غالب مشکلات به سلطهٔ طبقهٔ حاکم** است، و این جز در پناه احساسِ دارابودن امکاناتی گسترده، که به صرف حذفِ مانعِ قدرتِ مستقر، کمبودها، و رنج‌ها برطرف شود، ممکن نیست؛ شرط لازم سوم، نتوانستن یا نخواستن قدرت مستقر در به‌کارگیری شیوه‌های کارآمد سرکوب است.

اما به صرف وجود این شرایط، لزوماً انقلابی رخ نمی‌دهد. در کنار این سه شرط مجموعه‌ای از شرایط را می‌توان برشمرد که لازم نیستند؛ به این معنی که وقوع انقلاب در غیاب هر یک از آنها محال نیست، اما در کنار آن سه شرطِ لازم می‌توانند شروط مکمل، شروط کافی باشند؛ یعنی وقوع پدیده را ایجاب کنند. شروط مورد بحث از این قرارند: احساس‌گرایی، اصالت عمل و پرهیز از ظرافت‌پردازی‌های عقلی، اعتماد به بی‌گناهی توده‌ها، اعتقاد به گناهکاری حاکمان، احساس عمیق مورد ظلم قرارگرفتن از جانب حکومت، ساده‌انگاری در آسیب‌شناسی وضع موجود، ترسیم چشم‌اندازی دلربا از آرمان‌هایی چون عدالت و آزادی و رفاه، رهبری کاریزماتیک، همدلی و همگرایی مردم ذیل یک ایدئولوژی و یک حزب حامی موارد فوق، وجود روشنفکران بانفوذِ حامیِ مواردِ فوق، تحرک اجتماعی و خروج از حالت ثبات

و فقر شدید، و...؛ نکتهٔ مهم این است که هیچ فرمولی نمی‌توان یافت که بر طبق آن بشود پیش‌بینی کرد در چه شرایطی، چه میزان از این شروط کافی در کنار آن شروط لازم می‌توانند انقلابی را به راه اندازند یا موفق کنند. انواع ترکیب‌ها از آن سه شرط و مواردی از این مجموعه شروط می‌توانند موجب انقلاب شوند. به دلیل آگاهی ناقص ما از شبکهٔ علل ــ اعم از ساختاری یا فرایندی ــ و به دلیل عدم امکان برآورد کمّ و کیف یا اندازه‌گیری عوامل قابل شناخت این شبکه، شرایطی پیش می‌آید که در کنار هم قرارگرفتن شرایط کافی نامی جز تقارن، احتمال، شانس، و نظایر آن نمی‌تواند به خود بگیرد. البته انقلاب از این حیث ممکن است با بسیاری دیگر از پدیده‌های اجتماعی همسان باشد، اما آنچه آن را از این نظر بغرنج‌تر می‌کند، و بیشتر محصول نوعی اتفاق می‌نمایاند، این است که از شروط لازم، یکی معمولاً فراهم نیست؛ یعنی، در قریب به اتفاق موارد، حاکمیت‌های در معرض انقلاب اراده و امکان سرکوب کارآمد حرکت‌ها و نیروهای انقلابی را دارند، بنابراین انقلاب به پدیده‌ای به‌شدت نادرالوقوع بدل می‌شود، و هرچه پدیده‌ای از تکرارپذیری منظم دورتر شود، برآورد علل و عوامل دخیل در آن دشوارتر می‌شود، و هرچه مقاومت در برابر وقوع پدیده‌ای جدی‌تر و شدیدتر باشد، که شاید انقلاب از این حیث بی‌همتا باشد، نقش تقارن در آن بیشتر جلوه‌گر می‌شود. منظور از تقارن، در کنار هم قرارگرفتن عوامل و شروطی است که گرچه هر کدام به‌تنهایی علت خاص خود را داشته است، ولی این چیدمان خاص یا اشتراک زمانی و مکانی آنها برنامه‌ریزی‌شده نیست و قابلیت پیش‌بینی ندارد؛ یعنی اتفاقی است.

بر این اساس، کسانی که پس از یک انقلاب مدعی‌اند وقوع آن را پیش از آغاز، از روی نشانه‌های آن، دریافته بوده‌اند، صرفاً حدسی زده‌اند که از قضا درست از کار درآمده است. عواملی همچون استبداد، فقر، اختلاف شدید

طبقاتی، فساد اداری، وابستگی حکومت به بیگانه، و نارضایتی گستردهٔ رعایا به‌هیچ‌وجه برای پیش‌بینی یا تبیین یک انقلاب وافی به مقصود نیستند، به این دلیل ساده که بسیاری از جوامع لبریز از این عوامل بوده‌اند و هرگز رنگ انقلاب به خود ندیده‌اند؛ بسیاری از این موارد ناظر به نظریه‌ای هستند که، چنان‌که سکاچپول به‌درستی می‌گوید، تالی فاسد آن این است که «اگر توده‌ها به‌طور آگاهانه ناراضی باشند، دیگر هیچ رژیمی نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد.»(۱۱) او در ادامه می‌گوید جملهٔ وندل فیلیپس در این باره، «انقلاب‌ها ساخته نمی‌شوند، آنها می‌آیند»، جمله‌ای قابل تعمق و دقیق است. ما در این متن، از جملهٔ نقل‌شدهٔ فوق خوانشی در نظر داریم که قدری متفاوت است؛ انقلاب می‌آید، نه فقط به این معنا که کارگزار آگاه اجتماعی نقش اصلی آن را بازی نمی‌کند، و نه‌فقط به این معنا که نقش ساختارهای علّی در آن مهم است، بلکه به این معنا که نقش اصلی آن را تقارن‌ها تعیین می‌کنند؛ یعنی ترکیب اتفاقی علت‌هایی که به‌ندرت در کنار هم جمع می‌شوند.

دیدگاه توطئه‌انگار نسبت به حکومت، که از نشر فرهنگ آنارشیسم پنهان رسوخ یافت، بیشتر نوعی بدبینی ایستا میان مردمان و حکومت آفرید، تا تغییر حکومت. عوامل پیچیده‌تری همچون عدم تناسب میان توسعهٔ اقتصادی و توسعهٔ سیاسی، چنان‌که هانتینگتن می‌گوید، یا افول نسبی پس از یک شکوفایی سریع اقتصادی، چنان‌که دیویس می‌گوید (منحنی J)، و یا حصول یک دوره فضای نسبتاً باز سیاسی پس از دوره‌ای طولانی از فشار سیاسی، چنان‌که توکویل می‌گوید، گرچه ملاحظاتی قابل تأمل‌اند(۱۲)، اما به دلیل غفلت از تقارن تصادفی میان عوامل اصلی و عوامل فرعی یا علل لازم و بخشی از مجموعه علل کافی، نمی‌توانند مدعی تبیین تحول انقلابی باشند. شاید این قضاوت حداقلی هانتینگتن که: «انقلاب‌ها زمانی پیش می‌آیند که برخی اوضاع نهادهای سیاسی با برخی مقتضیات نیروهای اجتماعی،

همزمان رخ دهند»(۱۳)، به موضع مورد دفاع این مقاله نزدیک باشد. منتها بر این نکته باید تأکید کرد که تعیین‌کننده‌ترین عنصر در «اوضاع نهادهای سیاسی» میزان تمایل و توانایی قدرت مستقر در استفادهٔ کافی و کارآمد از ابزار سرکوب است، و دقیقاً همین عوامل است که پدیدهٔ تحول انقلابی را به‌شدت به «تصادف» وابسته می‌کند؛ زیرا فقط شرایطی کاملاً استثنایی چون درگیری در یک جنگ فرسایشی، تحمل شکست سنگین نظامی، تحت فشار شدید قدرت‌های بانفوذ بودن، از دست‌دادن قدرت و قاطعیت تصمیم‌گیری، دچار دغدغه‌های اخلاقی شدن و... ممکن است یک حکومت را از سرکوب شورش‌های اولیهٔ یک انقلاب ناتوان یا منصرف کند. از آنجا که پیش‌بینی چنین شرایطی به‌کلی دشوار، بلکه ناممکن است، کلیهٔ مدعیاتی از این قبیل که: از روی نشانه‌هایی چون فقر شدید، انشقاق فزایندهٔ طبقاتی، عدم تناسب توسعهٔ اقتصادی و سیاسی، افول نسبی رفاه پس از یک دوره رشد سریع، غلبهٔ فضای ارعاب و شکنجه، افول مشروعیت حکومت، تکیهٔ آن به حامیان خارجی، و مواردی نظیر اینها می‌شد وقوع انقلاب را در فرانسه، روسیه، چین، ایران، و... پیش‌بینی کرد، غیرقابل دفاع است. برای درک بهتر این دقیقه، کافی است به این نکته توجه کنیم که، در عین وجود شرایط فوق، چه تعداد انقلاب تاکنون روی نداده‌اند. قضاوت آرنت در این‌باره تأمل‌برانگیز است. «هرجا که بتوان مطمئن بود که نیروهای مسلح از مقامات کشوری اطاعت می‌کنند، حتی امکان وقوع انقلاب هم وجود نخواهد داشت. علت اینکه ظاهراً انقلاب‌ها در مرحلهٔ بدوی با سهولتی شگفت‌انگیز پیروز می‌شوند، این است که برپاکنندگان انقلاب رشتهٔ قدرت را از دست رژیمی بیرون می‌آورند، که آشکارا دچار ازهم‌پاشیدگی است. بنابراین، انقلاب‌ها را همیشه باید معلول سقوط اقتدار سیاسی دانست، نه علت آن. گرچه هرجا حکومت فاقد اقتدار شد، لزوماً انقلابی به وقوع نمی‌پیوندد.»(۱۴)

نظریه‌های انقلاب، از منظر توجه یا عدم توجه به عامل اِعمال **سرکوب کارآمد دولت علیه تحرکات انقلابی**، به دو دسته تقسیم می‌شوند: نظریه‌هایی (مثل نظریهٔ انقلاب مارکس، مرتون، اولسون، دیویس، جانسون، سْکاچپول) که عامل مزبور را در نظر نمی‌گیرند یا به آن چندان اهمیتی نمی‌دهند، حداکثر تبیین‌گر زمینه‌های، با احتمال کم، مساعدِ شروع تحرکات انقلابی‌اند. در برابر، نظریه‌هایی (مثل نظریهٔ انقلاب توکویل، آرنت، برینتون، دارندورف، زیمرمان، گور، و تیلی) که، تا حدودی، این عامل را در نظر می‌گیرند، قادر به تبیین پسینی یک انقلاب، و نه البته پیش‌بینی منجز آن، هستند.

یک عامل مهم

دربارهٔ اینکه پدیدهٔ تحول انقلابی به چه عوامل کافی یا لازمی بستگی دارد، به عواملی اشاره کردیم که در غیاب آنها هیچ انقلابی شروع نمی‌شود و به عاملی اشاره کردیم که در غیاب آن هیچ انقلابی به موفقیت نمی‌رسد. در انقلاب عواملی متعدد، پیچیده، و گاه متغیر دخالت دارند که تعیین‌کردن آنها چندان آسان نیست. ولی حتی اگر همهٔ عوامل فراهم باشند، یک عامل هست که اگر نباشد قطعاً آن انقلاب به پیروزی نمی‌رسد: اینکه قدرت مستقر در استفادهٔ کارآمد(۱۵) از خشونت ناتوان باشد یا، در عین توانایی، تصمیم آن را نداشته باشد. تمام انقلاب‌ها بدون استثنا از این شرط برخوردارند. علت آن هم این است که **شرط اولیهٔ انقلاب، یعنی میل به مانع‌شکنی قدرت، ثروت، منزلت و، در نتیجه، برخورداری بیشتر از لذت، کمابیش همیشه و در همه‌جا فراهم بوده است.** به‌ویژه با تسلط گفتمان سنت کلاسیک روشنفکری (روسو ـ مارکس) در عصر مدرن، میل به ساخت‌شکنی قدرت و بازتوزیع یا انحصار دیگرگونهٔ لذت در بسیاری از مقاطع تاریخی و در بسیاری از شرایط جغرافیایی فراهم بوده است. مهم‌ترین علتی که، با وجود فراهم‌بودن آن مقدمات، مانع بروز انقلاب

می‌شده، همین بوده است که قدرت مستقر، هم بنا داشته و هم توانا بوده است که، علیه چنین تحرکاتی، از خشونت به‌طور کارآمد استفاده کند. در طول سده‌های اخیر، به‌ندرت شرایطی به وجود می‌آمده است که چنین واکنشی مقدور یا مطلوب نباشد، و انقلاب‌ها ــ به فرض وجود سایر شرایط مساعد ــ در همین فرجه‌ها روی می‌داده‌اند. همان‌طور که انقلاب‌پژوهان (ازجمله برینتون و سْکاچپول) اشاره کرده‌اند، انقلاب‌ها غالباً در شرایطی اتفاق افتاده‌اند که حکومت، قبل از آن، دچار یک جنگ فرسایشی یا یک شکست نظامی بوده، و به همین دلیل، قدرتِ اِعمال نفوذ نظامی و کنترل امنیتی آن دچار فتور بوده است؛ نمونهٔ آن انقلاب روسیه است که در دوران ضعف حکومت رومانف‌ها پس از شکست از ژاپن شکل گرفت. «سال ۱۹۰۵ چرخشگاهی در تاریخ روسیه است. دهقانان روستاها را غارت کردند و سوزاندند و زمین‌های مالکان را تصرف کردند. علت بلافصل آن، از دست‌رفتن اقتدار یکه‌سالاری تزاری بر اثر جنگ روسیه-ژاپن بود.(۱۶)» انقلاب چین نیز مصداق تمام‌عیار این قاعده بود. از سال ۱۸۹۵ که در نخستین حملهٔ ژاپن، چین به‌سختی شکست خورد، سلسلهٔ منچو دیگر نتوانست بر پای خود بایستد و در ۱۹۱۱ سقوط کرد. «انقلاب چین در ۱۹۱۱ با انقراض سلسلهٔ منچو آغاز گردید... تا سال ۱۹۲۸ هیچ دولتی نمی‌توانست واقعاً ادعای حکمفرمایی بر تمام خاک چین را داشته باشد. حتی پس از این زمان نیز مملکت عملاً در دست جمعی از جنگ‌افروزان متخاصم بود.(۱۷)» انگلستان و فرانسه نیز اگرچه به آفت شکست نظامی دچار نیامده بودند، اما هردو پیش از انقلاب‌های خود درگیر جنگ‌های فرسایشی بودند، که فشارهای اقتصادی آن نه‌فقط در برانگیختن مردم، بلکه، مهم‌تر از این، بر ناتوان‌کردن دولت از کنترل آنها تأثیر داشت. چارلز اول و به‌ویژه لویی شانزدهم هردو در سرکوب کافی نافرمانی‌های اولیه کم‌توان ظاهر شدند.

ایران البته در آستانهٔ انقلاب نه دچار شکست نظامی بود و نه فرسودهٔ اقتصاد جنگی، با وجود این، در ضعیف ظاهرشدن دولت مقابل نافرمانی‌ها، مشابه موارد فوق بود. به عبارت دیگر، **متغیر مستقل در این رابطهٔ علّی، ناکارایی دولت در سرکوبِ مؤثر است، نه درگیربودن آن در جنگ**؛ شکست نظامی یا فتور اقتصادی ناشی از جنگ، متغیرهای واسطه‌اند که در صورت تبدیل‌شدن به «ناکارایی در سرکوب» عنصرِ عامل خواهند بود. بدیهی است که اگر این ناکارایی به‌توسط عواملی دیگر زمینه‌سازی شود، بدون عبور از مرحلهٔ شکست نظامی یا فتورِ اقتصادیِ ناشی از جنگ هم، انقلاب امکان پیروزی خواهد داشت. ممکن است حکومت به عللی متعدد، مثلاً سست‌عنصری یا رئوف‌بودن شخص حاکم، صلاحدید سیاسی حامیان یا مشاوران او، در اعمال خشونت دچار تردیدهایی شود؛ ابزار دارد و می‌تواند استفاده کند، ولی در کاربرد کارآمد آن دچار تردید می‌شود. به گمان من، وضعیت انقلاب ایران مصداق همین کلی است. در غیاب عواملی همچون جنگ، منش و روش بالاترین مقام تصمیم‌گیرندهٔ یک حکومت است که در کارآمدیِ سرکوبِ تحرکِ انقلابی نقش خواهد داشت.

در غیاب انقلاب

آیا انقلاب‌ها می‌توانستند اتفاق نیفتند؟ اگر انقلاب‌ها اتفاق نمی‌افتادند، سیر جوامع چگونه بود؟ پاسخ به این پرسش‌ها برای درک نظریهٔ تقارن ضروری است. بعضی ممکن است اساساً تلاش برای پاسخ به چنین پرسش‌هایی را از لحاظ علمی بی‌نتیجه بدانند. درحالی‌که به نظر می‌رسد گرچه راه این بحث دشوار و درآمیخته با احتمال است، اما بسته نیست. به گمان من، **سیر حرکت تاریخ با نظر به جهت و مواقف آن، کمتر موضوع تقارن و تصادف است تا سیر وقایع اتفاقیهٔ آن**؛ یعنی با توجه به خصائلِ کمابیش ثابتِ روانی -زیستیِ انسان و

اوصافِ بنیادینِ روابطِ جمعی، سیرِ تحول و رشدِ تاریخیِ جوامع، نمی‌توانسته به‌کلی با آنچه بوده است متفاوت باشد؛ اگر موجودی با همین خصلت‌های بشری دوباره خلق می‌شد، تاریخ باز هم از حکومت، نظام سلطه، رقابت، جنگ، طبقات اجتماعی،...، ناگزیر بود و باز هم به سوی آزادی و رفاه عمومی حرکت می‌کرد و درعین تلاش برای برابری فرصت‌ها، ناگزیر از نابرابری بود و...؛ ولی ضرورتی نداشت که این واقعیات درآمیخته با وقایعی باشد که بوده است. ما اینک تمدن و فرهنگ امروز بشری را محصول انسان‌گرایی، آسان‌گیری دینی، تولد علم، تولد صنعت، ظهور بورژوازی، ظهور مشروطیت، تحقق دولت ـ ملت، و نظایر اینها می‌دانیم، اما آیا ضرورتی داشته است پدیده‌های مذکور در قالب رنسانس در ایتالیا، رفرم در آلمان، درخشش علمی در آلمان ـ ایتالیا، انفجار صنعتی در انگلستان، انقلاب پیوریتن در بریتانیا، انقلاب کبیر در فرانسه، و... صورت گیرند؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است. به‌راحتی امکان داشت که لوتر قبل از کوبیدن اعلامیهٔ نود پرسش بر در کلیسای شهر خود و کپرنیک قبل از اقدام به نگارش کتاب *دربارهٔ دوران افلاک آسمانی*، بر اثر یک بیماری یا حادثه‌ای ناگهانی فوت کنند؛ همان‌قدر که امکان داشت زمینه‌های توسعهٔ تجارت دریایی به جای لندن در بارسلون، ونیز، یا روتردام و زمینه‌های توسعهٔ تولید صنعتی به جای منچستر در لیون، فرانکفورت یا پنسیلوانیا صورت پذیرند، و در این صورت بسیاری از وقایع هم شکلی دیگر به خود می‌گرفتند. بدیهی است که وقوع این وقایع در ظرف زمانی ـ مکانی خود یک بازی لاتاری نبوده، بلکه ریشه در واقعیات و اختصاصات آنها داشته است، اما لازمهٔ سخن فوق این نیست که احتمالات و اتفاقات در چیدمان تاریخی ـ جغرافیایی وقایع مذکور نقشی نداشته‌اند. هر حادثه‌ای علتی دارد، مجموعه حوادث متقارن هم محصول مجموعه‌ای از علل است، اما تقارن آنها حتی اگر ضروری هم بوده باشد،

برای ما که از درک آن ضرورت عاجزیم، معنایی جز تصادف و اتفاق ندارد.

در این میان، چنین می‌نماید که انقلاب‌های سیاسی از انقلاب‌های علمی، صنعتی، یا اقتصادی بیشتر در گرو پاره‌ای رویدادها بوده‌اند که به‌سادگی می‌توانستند اتفاق نیفتند. اگر چارلز اول قانون باج کشتی را، که منحصر به زمان جنگ بود، به زمان صلح تسری نمی‌داد، اگر مذهب انگلیکن را به اسکاتلندی‌ها الزام نمی‌کرد، احتمال زیادی وجود داشت که جنگ ۱۶۴۲ میان شاه و پارلمان صورت نگیرد، و اگر منافع مذهبی پیوریتن‌ها با منافع مادی زمینداران و بازرگانان، از حیث مخالفت با پادشاه، همسو نمی‌شد، و اگر در انگلستان هم، مثل اسپانیا، فرانسه، و آلمان مجالس محلی و ایالتی قدرت و وحدت مجلس ملی را تضعیف می‌کردند، احتمال زیادی وجود داشت که پیروز این جنگ پادشاه باشد، نه پارلمان، و به این ترتیب انقلاب انگلستان هم منتفی بود. نظیر همین شرطیه‌های کاذبةالمقدم را راجع به انقلاب فرانسه هم می‌توان برشمرد: اگر لویی شانزدهم متحمل کسری بودجهٔ ناشی از جنگ‌های استقلال آمریکا نبود، و اگر اصلاحات وزیران مالیهٔ او تصویب می‌شدند، نیازی به صدور فرمان تشکیل اتاژنرال (مجالس طبقات سه‌گانه) نمی‌افتاد، و اگر چند نفر از مجلس روحانیون در یک عمل قهرمانانهٔ نمادین، به مجلس طبقهٔ سه نپیوسته بودند، و اگر یک بانکدار پاریسی به تجهیز مالی و نظامی عناصر طبقهٔ مذکور اقدام نکرده بود، باستیل فتح نمی‌شد، و اگر ملکه ماری آنتوانت اتریشی نبود، یا شاه در دوران تحت‌الحفظ بودن، همراه او، اقدام به فرار به سوی اتریش نمی‌کرد، چه‌بسا هیچ‌کدام اعدام نمی‌شدند. در این صورت پدیده‌ای به نام انقلاب فرانسه هم رخ نمی‌داد. میلانی می‌گوید: «به گمان من، می‌توان لحظات تاریخی متعددی برشمرد که در آن اگر یکی از بازیگران عالم سیاست تصمیمی متفاوت می‌گرفت، یا گاه حتی اگر همان تصمیم را چند ماه زودتر به مرحلهٔ اجرا درمی‌آورد، چه‌بسا که از انقلاب

اجتناب می‌شد. یکی از بارزترین مصادیق این‌گونه لحظات، تصمیم چاپ مقاله‌ای به نام «ایران و امپریالیسم سرخ و سیاه» بود که در هفدهم دی‌ماه ۱۳۵۶ منتشر شد.»(۱۸) ناگفته پیداست که منظور از ذکر موارد فوق این نیست که، در نگاهی ساده‌انگارانه، عوامل برشمرده را علل اصلی انقلاب‌های مذکور بدانیم؛ ترکیب پیچیده‌ای از عوامل و علل ریشه‌دار (و بعضاً تاریخیِ) اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، فلسفی، و نظامی در کار این انقلاب‌ها کارسازی کردند، اما (امایی به‌غایت مهم) اول اینکه، ترکیب مذکور در بعضی جوامع دیگر هم کمابیش وجود داشته، ولی منجر به انقلاب نشده است؛ دوم اینکه، تک تک علل و عوامل مذکور اگر معلول ریشه‌های خاص تاریخی خود بودند، ولی همزمان‌شدن آنها نمی‌توانسته است از عنصر تصادف برکنار بوده باشد. ادعای قاطع در زمینهٔ سناریونویسی مجدد، برای گذشتهٔ تاریخی به‌دشواری می‌تواند علمی باشد، چون ابطال‌پذیر نیست، اثبات‌پذیر هم نیست. ولی گفتهٔ فوق به این معنا نیست که هیچ حرفی در این زمینه نتوان زد. بازنویسی سناریوهای گذشته می‌تواند حدس‌های صائبی باشد که با معیار همسازی منطقی و پذیرفتنی بودن آن برای عقل سلیم ارزیابی شود، نه با ابطال و اثبات. ژان ژورس می‌نویسد: «مورخ همواره حق دارد که فرضیه‌هایش را با وقایع بدان‌سان که بودند مقایسه کند. او حق دارد بگوید این اشتباهات مردم است و این اشتباهات حزب، و تصور کند که اگر آن اشتباهات رخ نداده بود، حوادث چه صورتی به خود می‌گرفت. چراکه او اینک و از ورای حوادث، گزینه و بدیل دارد.»(۱۹)

تقارن و تاریخ

نتیجهٔ مهم استدلال ما این است که کلیهٔ نظریه‌پردازی‌هایی که می‌کوشند انقلاب‌ها را، به‌ویژه از منظری تاریخی، ایجاب‌شده، ضروری، و غیر قابل اجتناب

جلوه دهند، دچار خطایی جدی هستند. بنابراین، تمامی تحلیل‌هایی از این دست که مثلاً با انجام کودتا، وابسته‌شدن شدید کشور به نیروهای بیگانه، مدرنیزاسیون و مبارزه با سنت‌ها، برقراری اختناق و اعمال شکنجه، برقراری نظام تک‌حزبی و اعمال استبداد، توسعهٔ ناهماهنگ و ناپایدار، تعمیق فاصلهٔ طبقاتی، گسترش بیکاری و افزایش تورم، و... معلوم بود انقلاب می‌شود و حکومت دوام نخواهد آورد، سست‌اند؛ بی‌تردید این عوامل، به همراه بسیاری عوامل دیگر، زمینه‌ساز بعضی بحران‌ها و بعضی عصیان‌ها بودند، اما، به دلایلی که گفته شد، موجب انقلاب و سرنگونی نبودند. به عبارت دیگر، مطلقاً روندی در کار نبود که کشورهایی چون انگلستان، فرانسه، روسیه، چین، و ایران را قدم به قدم به انقلاب نزدیک کند؛ کاملاً امکان داشت که کشورهای مزبور هم، مثل بسیاری دیگر از کشورهایی که کمابیش دچار معضلاتی از این دست بودند، **در غیاب تقارنِ این علل با پاره‌ای از عوامل** چه‌بسا فرعی‌تر، از تحول انقلابی ایمن بمانند.

سخنان کاتوزیان(۲۰) و روبین(۲۱) در باب تحول انقلابی ایران، دایر بر اینکه آسمان‌خراش‌های مدرنیسم بدون یک زیربنای استوار سیاسی و بدون محاسبات ضروری برای چنین بنای عظیمی خطرساز بودند، البته خالی از قوّت نیست، اما اگر منظور نویسنده از آن، این باشد که حکومت به سبب چنین خطایی ضرورتاً باید منتظر چنان سرنوشتی می‌بود، نادرست است. داوری ونس(۲۲)، وزیر امور خارجهٔ اسبق آمریکا، در این باره که نفی ملازمهٔ فوق است، به صواب نزدیک‌تر است. بشیریه(۲۳) معتقد است که دست‌کم یکی از عوامل بی‌ثباتی سیاسی و فروپاشی نظام پیشین را باید در ساخت قدرت مطلقه که طی سالیان متمادی مانع مشارکت و رقابت سیاسی شده بود، یافت. فقرهٔ فوق (با کاربرد تعبیر «دست‌کم یکی از عوامل») با احتیاطی عالمانه بیان شده است؛ درعین‌حال، نگارنده کماکان این دغدغه را دارد که

مبادا سخن فوق، این مطلب را القاء کند که ساخت قدرت مطلقه، نهایتاً در کنار چند عامل از همین سنخ، موجب فروپاشی رژیم بود. میلانی نقل می‌کند که گروهی از متخصصان سازمان برنامه: «معتقد بودند افزایش ناگهانی بودجهٔ دولتی، بالقوه خطرناک است. می‌گفتند ورود ناگهانی حجم بیشتری از کالا صرفاً به گره‌های زیربنایی بیشتر و خطرناک‌تری دامن خواهد زد. یکی از این محققان که الکس مژلومیان نام داشت، پا از این هم فراتر گذاشت و ادعا کرد که اگر دولت همهٔ درامد حاصله از نفت را هزینه کند، در ایران انقلاب خواهد شد.(۲۴)» خطای برنامهٔ توسعهٔ دههٔ پنجاه، از نظر شتابزدگیِ نامتناسب با زیرساخت‌ها، امروز برای ما محرز است؛ کاملاً محتمل است که آگاهانِ فن در آن زمان هم، به شرط داشتن اطلاعات و نبوغ کافی، نامطلوب و بلکه خطرناک‌بودن چنین روندی را درک و اعلام کنند، اما اگر کسی برمبنای آن، نه بعضی شورش‌های پراکنده، بلکه، وقوع منجر به پیروزی انقلاب را پیش‌بینی کرده باشد، سخنی به‌گزاف گفته است، که حتی درست درآمدن پیش‌بینی او هم چیزی بر اعتبار آن نمی‌افزاید؛ چیزی شبیه اینکه کسی پیش‌بینی کند به دلیل وزش شدید باد، باران خواهد بارید، و باران هم ببارد؛ اما درست از کار درآمدن پیش‌بینی مزبور باعث تردید در این نخواهد شد که وزش شدید باد برای بارش باران نه لازم است نه کافی، اگرچه در بعضی موارد آن را تسهیل می‌کند.

به این ترتیب، سخن پارسونز(۲۵)، سفیر اسبق انگلستان در ایران، که اظهار تعجب می‌کند چرا دانشگاهیان و محققان و مطبوعات غربی، متوجه رشد چنین نهال عظیمی در زیر خاک نشدند، ناموجه است؛ چون، بنابر نظریهٔ مورد دفاع این کتاب، چنان نهال عظیمی وجود نداشت. نویسندهٔ فوق با استناد به اینکه احساسات و نارضایتی‌های مردم در آغازِ انقلاب ریشه در گذشته داشته است (که سخنی درست است) نتیجه می‌گیرد که نهال عظیم انقلاب از گذشته در حال رشد بوده است (که سخنی نادرست است). چرا باید

پدیده‌ای اجتماعی را که هیچ‌کس ندیده است، موجود انگاشت و بعد اظهار تعجب کرد که چرا کسی متوجه آن نبوده است؟ آیا راه عاقلانه‌تر این نیست که بگوییم اگر هیچ‌کس از متخصصان متوجه آن نشده، چه‌بسا به این دلیل بوده که اصلاً وجود نداشته است؟ اما چگونه می‌توان میان این دو، اینکه انقلاب، در نهایت، محصول پاره‌ای تقارن‌ها در زمان وقوع آن است، و اینکه ریشه در گذشته داشته است، جمع کرد؟ شاید پاسخ این پرسش در قالب یک تمثیل بهتر قابل درک باشد؛ هنگامی که عیسی را به صلیب کشیدند، به‌حق می‌شد ادعا کرد، آن کس که ده‌ها سال پیش نهال چوب آن صلیب را کاشت؛ تمامی شرایط آب و هوایی ــ از کوشش خورشید و سعی باد و باران تا ذرات خاک و کود و غیره ــ که در تبدیل آن نهال به یک درخت تنومند اثر داشتند؛ کسانی که این درخت را بریدند و در بازار چوب‌فروشان عرضه کردند؛ نجاری که از این چوب صلیب ساخت؛ کسانی که عیسای کودک را پروردند؛ سخنانی که مسیح دربارهٔ روابط انسان‌ها، خود، و خدا گفت، جنجالی که یهودیان بر سر رفتار و گفتار او برانگیختند؛ و، درنهایت، حاکم رومی که به مصلوب‌کردن عیسی فرمان داد؛ همه در تحقق واقعیت عیسای مصلوب نقش داشتند. اما قبل از اعدام عیسی هیچ‌یک از موارد فوق، درواقع، اصلاً چنان هویتی نداشتند، تا چه رسد به اینکه کسی بخواهد به آن پی ببرد. نهالی که رشد می‌کرد، صلیب عیسی نبود، صلیب عیسی شد. همانطور که کودکی به نام پوئینوس پیلاطس که بزرگ می‌شد حاکم رومی اورشلیم و مصلوب‌کنندهٔ عیسی نبود، شد.

بسیاری از وقایعی که از چشم پس از انقلاب، سبب انقلاب محسوب می‌شوند، به‌راحتی ممکن بود سبب چیزی دیگر باشند. بسیاری از واقعیاتی که قبل از انقلاب امتیاز منفی حکومت و خیانت آن محسوب می‌شدند، در یک فضای گفتمانی دیگر، به‌راحتی می‌توانستند امتیاز مثبت و خدمت آن، یا

دست‌کم خطایی ناگزیر یا خطایی بخشودنی به شمار آیند، و در آن صورت واقعیات مزبور هویت‌هایی دیگر می‌یافتند و سیر جامعه هم متفاوت می‌شد. روشنفکران و الیت سیاسیِ بیرونِ قدرت، متأثر از آنارشیسم پنهانی که سنت روشنفکری بوده است، غالباً قدرت مستقر را در کمتر موردی دارای نیات مثبت و اعمال مفید تلقی می‌کنند. «از دیدگاه رژیم سابق، اصلاحات هدف بود و تحکیمِ ساختِ قدرتِ مطلقه وسیله و لازمهٔ آن به شمار می‌رفت. حال آنکه اغلب مخالفین، انجامِ اصلاحات را بهانهٔ تحکیمِ ساختِ قدرت تلقی می‌کردند.(۲۶)» سخن ما بر سر این نیست که کدام‌یک از این دو گزینه، حقیقت امر بود، بلکه در پی جلب توجه به این نکته‌ایم که از نیات و اعمال رژیم پیشین، از سوی غالب روشنفکران خوانشی خاص صورت می‌گرفت که زمینه‌ساز نوعی آنارشیسم پنهان (دولت‌ستیزی و سلطه‌گریزی)، رادیکالیسم (سخت‌گیری در مواجهه با طبقه حاکم) و رمانتیسیسم (سهل‌گیری در برآورد راه‌حل مشکلات) بود؛ اما این موارد؛ یعنی آنارشیسم، رادیکالیسم، و رمانتیسیسم به عنوان خطوط اصلی گفتمان مسلط روشنفکری، که در فصل پیش به ریشه‌های فکری ـ تاریخی آن اشاره کردیم، از حیث همزمانی با وقایعی چون رکود اقتصادی، پدیدهٔ کارتریسم، کاریزمای مذهبی ـ انقلابی، تردید حکومت در سرکوب کارآمد نافرمانی‌ها، و عواملی دیگر از این دست، که در کار تحول سیاسی ایران در سال پنجاه‌وهفت مؤثر بودند، یک تقارن بود، که به‌سادگی، می‌تواند به تعبیرِ، ظاهراً غیرعلمیِ، «قران» (یا شانس) بیان شود.

بر اهل خرد پوشیده نیست که موارد چهارگانه، یعنی اتخاذ پاره‌ای تصمیم‌ها، ظهور بعضی شخصیت‌ها، وجود برخی زمینه‌های عینی، و سرانجام عدم اعمال سرکوب کارآمد، که ذیل فرمول «اگر اتفاق نمی‌افتاد»، مطرح شدند، ارزشی بسیار فراتر از شرطیه‌هایِ خلافِ واقعِ معمول دارند. هر کدام از این موارد علت ناقصهٔ انقلاب محسوب می‌شود؛ به عبارت دیگر،

موارد برشمرده مجموعهٔ علل لازم و علل کافی است، که انقلاب در جنب آنها ایجاب شد. (دقت کنیم که ما این مدعا را فقط پس از انقلاب می‌توانیم داشته باشیم، چون همان‌طور که گفتیم از پیش نمی‌توان معلوم کرد چه ترکیبی از مجموعهٔ غیرِ قابلِ احصاءِ عللِ کافی، در جنب علل لازم، برای ایجاب یک انقلاب خاص کفایت می‌کند). اینک مدعای ما این است: علت نهایی انقلاب، هیچ نیست جز یک قرانِ به‌غایت اتفاقی و تصادفی که در ظل و ذیل آن تمامی این موارد مجموع شدند. لابد نیازی به توضیح نیست که **مدعای مذکور مطلقاً منافاتی با علل پیچیده، ساختاری، و حتی بعضاً تاریخیِ هر تحول مهمی ازجمله انقلاب‌ها ندارد.** سخن بر سر این است که، دست‌کم، اجزایی از این مجموعه علل، مثلاً مواردی که محصول صرف یک تصمیم‌گیری یا یک حادثهٔ برنامه‌ریزی‌نشده یا پیش‌بینی‌نشده بودند، به‌راحتی می‌توانستند به وجود نیایند یا دست‌کم متقارن نشوند و، به این ترتیب، انقلاب، با وجود تمامی عرض و طول آن، به‌سادگی اتفاق نمی‌افتاد، چنان‌که در بسیاری از جوامعِ کم و بیش مشابه اتفاق نیفتاد. دقت کنیم که ظرافت بحث در این است که روی‌دادن یک رویداد در گرو شروط کافیِ آن (اعم از لازم و غیرلازم) است، اما (امایی بسیار مهم) در بسیاری موارد، به صرف غیبت یک یا چند عنصر نسبتاً کم‌اهمیت از این مجموعه شروط، رویداد روی نمی‌دهد.

کارکرد تحول انقلابی

بنابر یک نظر، هر انقلابی در زمان خود یک پدیدهٔ کژکارکرد به نظر می‌رسد؛ یعنی حصول اهدافی که معمولاً در شروع یک انقلاب مطرح می‌شوند، بلافاصله بعد از انقلاب، دچار مشکل جدی می‌شود، و در بسیاری از موارد به شرایطی مشابه گذشته، یا حتی سخت‌تر از آن، بازمی‌گردد. جالب‌توجه است که معنای اصلی واژهٔ انقلاب، که از علم نجوم وام گرفته شده است، نیز

چنین القاء می‌کند: انقلاب عبارت است از نقطهٔ اوج خروج از اعتدال برای بازگشت به حالت اولیه و اعتدال قدیم. به فرضِ قابل دفاع بودن این مدعا، چرا چنین است؟ آیا بر اساس نظریهٔ تقارن می‌توان توجیهی برای این ادعا یافت؟ پاسخ مقالهٔ حاضر این است: از آنجا که، برخلاف آنچه معمولاً پنداشته می‌شود، تحول انقلابی (نه تمایل انقلابی)، کمتر محصولِ عللِ ریشه‌دار و بیشتر محصول تقارن‌های حساب‌نشده، خصوصاً عاملِ مهمِ ناتوانیِ قدرتِ مستقر در اِعمالِ سرکوبِ کارآمد است، پدیده‌ای است که برخلاف قواعد غالب و رایج اجتماع، از یک فرجهٔ بسیار کمیاب استفاده کرده است و به محض برهم‌خوردن تقارن اتفاقی علل، همان قواعد غالب و رایج اجتماع (که چنان‌که گفتیم، از خواهشگری نفس انسان و گریزناپذیربودن اَشکال روابط سلطه مایه می‌گیرند)، غلبهٔ خود را بار دیگر می‌گسترند. نظریه‌پردازان و فعالان انقلابی، به‌دشواری متوجه این می‌شوند که تحول مذکور کمتر محصول برنامه‌ریزی و فعالیت حساب‌شدهٔ آنان بوده است، به همین دلیل، از کژکارکردی آنچه کنش آگاهانهٔ خود می‌پنداشته‌اند، دچار حیرت می‌شوند و فاقد توجیه‌اند.

انقلاب‌ها دو شعار اصلی دارند، یکی آزادی و دیگری عدالت که در عمل از آن نوعی رفاه عمومی استنباط می‌شود. در همهٔ انقلاب‌ها بدون استثنا، وعدهٔ نخست، به‌ضرورت شرایط انقلابی، به‌فوریت پس گرفته می‌شود؛ اما وعدهٔ دوم، وفای به آن دشوار است، چون غالباً مبتنی‌بر نوعی آسیب‌شناسی غیرعلمی و غیرواقع‌بینانه بوده است. احساس دارابودن امکانات گسترده‌ای که به صرف حذفِ مانعِ قدرتِ مستقر، کمبودها و رنج‌ها برطرف شود، از لوازم انقلاب است؛ چون در غیر این صورت، انگیزه‌ای برای خطرکردن وجود نخواهد داشت. محاسبهٔ هر عمل عبارت است از میزان فایدهٔ مورد انتظار، ضرب در احتمال حصول نتیجه، تقسیم بر میزان هزینه‌های اقدام؛

روشن است که با توجه به بالابودن هزینه‌های عمل انقلابی و خطرات آن، کارگزار اجتماعی (با فرضِ ناگزیرِ حداقلِ عقلانیتِ ابزاری و حداقل نقش در این فرآیند) تنها در صورتی دست به عمل می‌برد که فایدهٔ مورد انتظار، بزرگ و احتمال موفقیت، بالا باشد. شاید، به‌گونه‌ای ناخودآگاه، به همین دلیل است که در انقلاب‌ها بر این هردو تأکید می‌شود: مورد دوم البته ممکن است بیشتر یک حرکت تبلیغاتی باشد، اما مورد اول در بسیاری از موارد یک باور جدی است. بسیاری از روشنفکران، که معمولاً منتقدان سرسخت حکومتی هستند که انقلاب علیه آن صورت می‌گیرد، بر این باورند که قدرت مستقر به دلیل شرارت، وابستگی، مأموریت، و... استعدادها، امکانات، و ثروت ملت را به یغما می‌برد. و چنانچه افرادی پاک و باصلاحیت جانشین حکومت شوند، تمامی آن امکانات به درون جامعه بازمی‌گردند و این برای آبادانی سریع کشور کافی است. اما وقتی روشنفکرانِ سابقْ زمامدارانِ حال، یا راهنمای آنان، شدند، می‌فهمند که در این تشخیص، تا حدودی زیاد، ساده‌بین بوده‌اند. می‌فهمند که در ترسیم چشم‌اندازی دلربا و آسان‌یاب از آرمان‌هایی چون عدالت و رفاه (که من آن را با الهام از بیتی از مثنوی اسطورهٔ «شمع و عسل» می‌نامم) جانب احتیاط را رعایت نکرده‌اند. به این ترتیب، وعدهٔ نخست به‌ضرورت پس گرفته می‌شود و وعدهٔ دوم بسیار دشوار و کم عملی می‌شود؛ و این‌سان، چه‌بسا، انقلاب‌ها نوعی شکست سیستماتیک به نظر آیند؛ یعنی فرایندی که، بنا به تعریف، محکوم به ناکامی است.

جست‌وجوی فصل مشترک انقلاب‌ها در کتاب معروف ***کالبدشکافی چهار انقلاب*** مبنی‌بر فرمانروایی میانه‌روها، به قدرت‌رسیدن تندروها، و برپایی نظام دیکتاتوری عصر وحشت و پاکدامنی، که در آن برای حل اختلاف‌ها، کثیراً، دستگاه گیوتین به کار می‌افتد، و خصوصاً ختم ماجرا، یعنی ترمیدور، که رکن آن عبارت است از فراموشیِ خودسازی انقلابی و ریاضتِ اجتماعی و

بـازگشتِ غـالباً حـریصانه‌تر به جست‌وجوی لذت، در تـجربیات پس از انقلاب‌های چهارگانهٔ بزرگ هم تأیید شـده است. از بـرپایی دیکـتاتوری تـا ایجاد حکومت وحشت، و از آنجا تا ترمیدور (اگر این الگو پذیرفتنی باشد)، تمامی این فرایند، حکایت از نوعی کژکارکردی ایده، آرمان، و روش انقلابی است. عموماً انقلاب‌ها به دنبال این بوده‌اند که استبداد سیاسی را کنار بزنند و قدرت را به نفع مردم مصادره، یا بـه نـفع لایـه‌هایی از طـبقات مـتوسط و پایین‌تر توزیع کنند؛ در انقلاب انگلستان چارلز اول اعدام شد، ولی قـدرتی به‌مراتب بیش از آن در دست کرامول قرار گرفت؛ در انقلاب فـرانسـه لویـی شانزدهم اعدام شد، ولی قدرتی به‌مراتب متراکم‌تر از آن به ناپلئون بناپارت رسید. این قاعده در مورد انقلاب روسیه و استالین، انقلاب چین و مـائو، و البته بسیاری از انقلاب‌های جهان سوم هم مصداق دارد.

انقلاب‌ها در عصر خودشان و با توجه به شعارهایی که در آن زمان مطرح می‌کنند، معمولاً پدیده‌هایی ناکامیاب‌اند. به این سـبب کـه تـصور اولیـه در فرایند انقلاب‌ها این است که روشنفکران مبارزه‌ای را برنامه‌ریزی می‌کنند تا یک حاکمیت سیاسی ناکارآمد و/ یا نامشروع را واژگون کنند و یک حاکمیت سیاسی مطلوب و مشکل‌گشا را به‌جای آن بگذارند؛ ولی از آنجا کـه تـصور مذکور، غالباً و تا حدود زیادی به‌ناگزیر، در یک فضای رمانتیک و پرهیجان و براساس یک آسیب‌شناسی غیرعمیق و غیردقیق درمـی‌پیوندد، شـبیه داسـتان عشق مـی‌شود کـه «آسـان نـمود اول، ولی افـتاد مشکـل‌ها». از آنـجا کـه در انقلاب‌ها، بر اساس سنت روشنفکری (از روسو تا مارکس)، وعده‌های کلان داده می‌شود و وقتی که حکومت پیشین از بین می‌رود آن وعده‌های کـلان، خصوصاً به‌گونه‌ای برق‌آسا، قابل وفاشدن نـیستند، نـوعی سـرخـوردگی در توده‌ها به وجود می‌آید. بـه مـوازات ایـن، در عـبور از نـظم مـنفور بـه نـظم محبوب، خلئی وجود دارد که کنترل سکون، حرکت، و جهت در آن دشوار

است، هر لحظه ممکن است سکان در اختیار کسی یا به سوی مقصدی قرار گیرد که در ابتدا قرار نبوده است. انقلاب، بنا به تعریف، فقدان کامل نظم به‌منظور تعریفِ نظم و استقرار نظامی دیگر است؛ همیشه این دوران خلأ، که حکومت قبلی سرنگون شده و حکومت بعدی هنوز به وجود نیامده است، می‌تواند آبستن حوادثی بغرنج باشد. به‌ویژه با توجه به سرخوردگی اولیهٔ مردم، عناصر رژیم پیشین با امیدی بیشتر دست به بازآرایی و تحرک می‌زنند. در این میان، نیروهای رادیکال انقلابی که معمولاً بلافاصله پس از پیروزی در حاشیهٔ قدرت قرار دارند، حاصل تلاش‌های خود را در حال اضمحلال می‌بینند و علت این وضعیت را غلبهٔ عناصر غیرانقلابی، مسامحه‌گرا، و فرصت‌طلب برمی‌شمارند و به‌منظور جلوگیری از انحراف مسیر یا توقف تحول انقلابی، به قبضهٔ قدرت رو می‌آورند. آنها خود را ناگزیر می‌بینند که ترس از فروپاشی را موقتاً با نوعی دیکتاتوری و اقتدار آغشته به بیرحمی چاره کنند؛ این البته با بزرگ‌ترین شعار انقلاب، یعنی آزادی در تعارض است، ولی انقلابیان، به‌حق، نگران این هستند که آزادی زمینه‌ساز فعالیت ضدانقلابی نیروهای رژیم پیشین و سرخوردگان جدید باشد. درگیری حکومت انقلابی در تکاپوی برقراری نظم جدید، شعار دوم انقلاب، یعنی بهره‌مندی و رفاه محرومان، را هم به محاق می‌برد؛ چراکه علاوه بر شکست مسلم «اسطورهٔ شمع و عسل»، حفظ حکومت انقلابی در مقابل تهدیدها، فرصتی برای توسعه و رفاه باقی نمی‌گذارد. «هر انقلابی پس از سال‌ها، و حتی دهه‌ها، توانسته است رشد اقتصادی سال‌های پیش از انقلاب را به دست آورد. رژیم یا رژیم‌های پس از انقلاب، تا به تأمین حداقل رفاه برای جمعیت کشور برسند، از دوران سخت سرکوب، اختناق، و چه‌بسا جنگ داخلی می‌گذرند.»(۲۷) به این ترتیب، چه‌بسا تنها چیزی که به‌ناگزیر باقی می‌ماند، یک عدالت سختگیرانه باشد، که گاه از سوی لیبرال‌ها، به‌تعریض،

تقسیم مساوی فقر خوانده شده است. رهبران انقلابی که خود را از انجام مواعید بزرگ ناتوان می‌بینند، صادقانه، اصرار می‌ورزند که تواتر توطئه‌های مخالفان فرصت تحقق آرمان‌ها را از آنان گرفته است؛ از سوی دیگر، از عجول‌بودنِ مردم شِکوِه می‌کنند و معتقدند چنانچه فرصت کافی به آنها داده شود، مشکلات حل خواهد شد. این هم البته با ایدهٔ انقلاب در تناقض است؛ چراکه از لحاظ نظری قرار بوده است با برداشته‌شدنِ مانعِ رژیم پیشین، مصادرهٔ انقلابی و سازندگی آسانِ متکی به آن، متکی به شکست انحصارها و نفی وابستگی و اسراف، کمبودها را برطرف کند؛ اما شِکوِه از شتابزدگی توده‌ها توجیهی کارآمد نیست، چون حتی فرصت هم مشکلات را حل نمی‌کند؛ زیرا به موازات دورشدن از زمان پیروزی انقلاب، خواهشگری طبایع انسانی که تحت تأثیرِ معمولاً شدید، اما ناپایدار گفتمان «خودسازی انقلابی» چندی در محاق خزیده بود، به‌تدریج از خود غبار می‌تکاند و ساخت چاره‌ناپذیر سلسله‌مراتب اجتماعی، که موقتاً تحت‌الشعاع شعار «برابری» قرار گرفته بود، به قرار خویش بازمی‌گردد. و، به این ترتیب، چه‌بسا نظم سیاسی و اجتماعی، با وجود انبوهی از هزینه‌ها، به جای اول خود یا مقادیری عقب‌تر بازگردد.

ژیلسون در مورد انقلاب فرانسه می‌گوید: «فرانسهٔ سلطنتی در نتیجهٔ انقلاب ویران شده بود، اما خود انقلاب هم هنوز نتوانسته بود نظام تازه‌ای از حیات سیاسی را تأسیس کند: بعد از حادثهٔ شکوهمند و غم‌انگیز امپراتوری ناپلئون چنین می‌نمود که کشور دارد به گذشته بازمی‌گردد. پادشاهان بار دیگر بازمی‌گشتند و ادعای فرمانروایی بر فرانسه داشتند، چنان‌که گویی حادثهٔ ۱۷۸۹ اصلاً اتفاق نیفتاده بود.»(۲۸) تورن به شکلی کلی‌تر این‌گونه داوری می‌کند: «امروز از برکت تجربه می‌دانیم که موضوعاتی مثل ملت، مردم، پیشرفت، که انقلاب‌ها مطرح می‌کنند و مدعی‌اند که اموری مثل پول، دین، حقوق فردی نمی‌تواند در مقابل شور آن دوام آورد، حقیقت ندارد.

خواب‌های عصر انقلاب‌ها تعبیر نشد.(۲۹)» این البته درست است که ما امروز از برکت تجربهٔ خودِ انقلاب‌ها این حقیقت را دریافته‌ایم، اما نمی‌توانیم منکر نبوغ کسانی مثل برک باشیم که در نقد خود بر انقلاب فرانسه بیشتر با اتکا به تجربهٔ تاریخی بشر و با تکیه به شناخت عقلانی و غیراحساسی ـ آرمانی انسان و جامعه، (و نه صرفاً با استناد به نتایج تجربهٔ مستقیم پدیدهٔ تحول انقلابی) حقایقی مهم در این باره اظهار کردند.

در این صورت، آیا می‌توان گفت که ترغیب یا دست‌زدن به فعالیت انقلابی، در حدودی که فعالیت مذکور به سوژهٔ آگاه مربوط است، درنهایت، کنشی غیرعقلانی است؟ اورتگای گاست در کتاب ***انقلاب توده‌ها*** می‌گوید که بشر همواره دست به خشونت زده است. گاه استفاده از خشونت تنها نوعی جنایت تلقی شده، اما گاه نیز وسیله‌ای در دست کسانی بوده که تمام طرق دیگر را برای دفاع از حقوق حقهٔ خویش به کار گرفته و ناکام مانده‌اند. از نظر گاست «شاید این واقعیت که گه‌گاه بشر تمایلات طبیعی خویش را از طریق اعمال خشونت‌آمیز بروز می‌دهد، تأسف‌آور باشد، اما از طرف دیگر بروز چنین رفتاری در جامعه نشان‌دهندهٔ وجود منطق و تعقلی نیز هست که بیش از حد تحمل تحت فشار قرار گرفته است.(۳۰)» در میان متفکران ایرانیِ پس از انقلاب نیز این ایده وجود دارد. احمدی معتقد است: «توده‌های مردم دیوانه نیستند که خشن‌ترین راه‌حل را در نخستین گام بیازمایند، راه‌حلی که از خود آنان بیشترین فداکاری را می‌طلبد. هنگامی که تمامی راه‌های اصلاح‌طلبی و حق‌طلبی مسدود شد، مسیر انقلاب گشوده می‌شود.(۳۱)» اما این نظر خالی از اشکال نیست. اول اینکه، لازمهٔ آن این است که هرجا مسیر انقلاب گشوده نشده است، تمامی راه‌های اصلاح‌طلبی و حق‌طلبی مسدود نبوده‌اند، ایده‌ای که به‌وضوح مردود است؛ دوم اینکه، نشان‌دادن اینکه هرجا انقلاب رخ داده است، تمامی راه‌های اصلاح‌طلبی و حق‌طلبی مسدود بوده‌اند هم، کاری

دشــوار است؛ مگــر ایــنکه، در هــردو مـورد، از رابطهٔ مـذکور، تـفسیری توتولوژیک به دست دهیم. اما مهم‌تر از این ایرادها، معرفی خشونت به‌عنوان مقوّم و مشکل اصلی انقلاب‌هاست. مقوّم اصلی پدیدهٔ تحول انقلابی و نیز عامل مشکل‌زای اصلی آن، آغشتگی آن بـه خشـونت نـیست، وصـل‌کردن سرنخ تمامی یا غالب مشکلات به سلطهٔ طـبقهٔ حـاکـم، و تـرویج احسـاس دارابودن امکاناتی گسترده است که به صرف حذفِ مانعِ قدرتِ مستقر، صرفاً یا عمدتاً به یمن توزیع عادلانهٔ آن امکانات یا سازندگیِ آسانِ مـتکی بـه آن امکانات، کمبودها و رنج‌ها برطرف می‌شوند.

البته از این سخنان، در پی نفی نقش تاریخی انقلاب‌ها نیستیم. آنچه گفتیم این بود که پدیدهٔ تحول انقلابی با نظر به مبانی، انگیزه‌ها، اهدافِ اندیشیده، و نتایج مستقیم آن به‌سختی می‌تواند کامیاب باشد. اما این منافاتی با تأثـیرات تاریخی و پیامدهای نااندیشیده و مرادنشدهٔ این پدیده ندارد. انقلاب‌ها، به‌ویژه انقلاب‌های بزرگ، منشأ جهت‌گیری‌های مهم و گاه مثبت (با همان معیارهای آزادی، رفاه عمومی یا عدالت) در جوامع بوده‌اند؛ به‌درستی گفته شده است که «انقلاب فرانسه سرانجام موقعیتی بی‌نظیر را در تاریخ معاصر جهان احراز کرد.(۳۲)» اما این ضرورتاً امتیاز مثبتی را درکارنامهٔ نظریه‌پردازان یا فعالان این انقلاب‌ها درج نمی‌کند؛ زیرا موارد مزبور، بیشتر، محصولات نااندیشیده و معلول‌های بعید آن نـظریات و آن فـعالیت‌ها بـه حسـاب مـی‌آیند. تـعبیرات «سرانجام» و «تاریخ معاصر جـهان» در نـقل‌قول فـوق شـایستهٔ تـوجه کـافی هستند.

به نظر می‌رسد که انقلاب‌ها، خصوصاً انقلاب‌های بزرگ در آغاز عـصر مدرن، به‌علاوهٔ شکستِ تا حدودی چاره‌ناپذیر آنها، و درنهایت، سنتزهایی که از این تعارض‌ها بیرون آمده‌اند، در مـجموعهٔ تـاریخ دو سـه قـرن اخـیر تأثـیرات مـفید مـهمی داشـته‌انـد. ایـن درست است کـه دست‌کـم در مـورد

انقلاب‌هایی بزرگ، همچون انقلاب انگلستان و انقلاب فرانسه، به‌راحتی نمی‌توان تصور کرد که اگر این وقایع اتفاق نمی‌افتادند، سیر جوامع از حیث آزادی و رفاه چگونه بود، اما دلیلی هم در دست نیست که فکر کنیم در غیاب آن تحولات، جهان از راه‌هایی دیگر، با روند زمانی متفاوتی به نتایجی کمابیش مشابه یا برتر نمی‌رسید. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد هزینهٔ سنگینِ تحول انقلابی مسلم، و فایدهٔ آن به شکلی حداقلی محتمل است. همچنان‌که به نظر می‌رسد، **اعتراض حاد به اختلاف طبقاتی ریشه در عناصر سه‌گانهٔ آنارشیسم، رمانتیسم، و آنتاگونیسم، یعنی میراث مهم سیاسی دیسکورس غالب روشنفکری دارد.** شاید نتوان با این گفتهٔ فریدریش هایِک همدلی کرد که «عدالت را نمی‌ستایم چون نامی است که فقرا بر حسادت خود نسبت به اغنیا گذاشته‌اند»(۳۳)، اما شاید نتوان آن را خالی از بهره‌ای از حقیقت دانست؛ یک ویژگی روان‌شناختی که به دست سنت روشنفکری در قالب ایدهٔ مبارزه بازسازی شد.

فصل سوم

رفرم

سنت جدید روشنفکری

آنچه در باب انقلاب گفته شد، ناگزیر دو گزینه را پیش روی می‌گذارد که یا محافظه‌کاریِ سخت‌کیش است یا نوعی لیبرالیسم محافظه‌کار که از آن به مهندسی اجتماعی یا اصلاح‌گرایی تعبیر می‌شود. به نظر می‌رسد اگر، در برابر انقلاب و سنت قدیم روشنفکری، از مهندسی اجتماعی به‌عنوان سنت جدید روشنفکری نام ببریم، چندان به خطا نرفته‌ایم. با فرض اینکه محافظه‌کاری، به معنای انتهایی طیف، قابل دفاع نظری یا قابل اجرای عملی به نظر نمی‌رسد، در این فصل بر ایضاح ایدهٔ اصلاح و مبانی فلسفی و اجتماعی آن و خصوصاً تفاوت دقیق آن با ایدهٔ انقلاب و نیز مقتضیاتِ تعهد و تقید به اصلاحات، متمرکز می‌شویم. به گمان من، تغییر پارادایمی در فلسفهٔ شناخت و تردید در نظریهٔ تناظری حقیقت، تغییر فرهنگ حماسی به فرهنگ تراژیک که در آن، قهرمان به انسان معمولی بدل شد و خطرپذیری جای خود را به احتیاط‌گرایی داد، و نیز تغییر در شرایط اقتصادی که فقر شدید و زمینهٔ تبلیغاتِ دولت‌ستیز را کاهش داد، عوامل مسبب این گذار بودند. از آنجا که

فارقِ اصلاح و انقلاب چیزی فراتر از عنصر خشونت است، عدم‌توجه به تفاوت‌های مهم و نیز عدم‌دقت در ظرافت‌هایِ همین تفاوت، ممکن است باعث تزلزل در ایدهٔ اصلاح شود. ظاهراً اصلاح‌گرایی بر عناصر فکری و ساختاری مهمی متکی است که به‌ناگزیر آن را جایگزین گرایش به تحول انقلابی کرده است، و ربط چندانی به اصلاح‌پذیربودن یا نبودن حاکمیت‌های خاص، و نیز ملازمه‌ای با پرهیز مطلق از استقامت ندارد. در دهه‌های انتهایی قرن بیستم، در بسیاری از مناطق جهان، تا حدود زیادی، گفتمان انقلابی جای خود را به مهندسی اجتماعی و اصلاحات داده است. اروپا از دههٔ هفتاد میلادی به این طرف، به صورت گسترده از عصر حماسهٔ اجتماعی خارج شد و با مرگ کسانی مثل مارکوزه و سارتر، راه‌حلِ «برخیزیم و براندازیم»، به‌عنوان یک راه‌حل استراتژیکِ مشکلات، مورد بدگمانی و بی‌اعتمادی قرار گرفت. فصل حاضر به این اختصاص یافته است که چه عواملی زمینه‌های مساعد این تغییر پارادایمی را فراهم کردند، و مقتضیات این تغییر چیست.

برای جست‌وجوی چشم‌اندازِ پاسخی برای این پرسش، بررسی اصطلاحات اصلی بحث می‌تواند روشنگر باشد. غالباً چنین انگاشته می‌شود که در مقابل «انقلاب» که به تغییرات بنیادی همراه با خشونت اطلاق می‌شود، «اصلاح» به‌معنی تغییرات جزئی و روبنایی با پرهیز از مقاومت است. اما، از دیدگاه من، آنچه که اصلاح را از انقلاب جدا می‌کند، جزئی یا کلی‌بودن و استقامت‌داشتن یا نداشتن نیست؛ اصلاح در یک معنا فرقی با انقلاب نمی‌کند و آن تلاش برای دگرگونی است، اما عناصری در انقلاب وجود دارند که اصلاح از آنها اعراض می‌کند و همین اصلاح را با انقلاب متفاوت می‌کند. این عناصر عبارت‌اند از: نگاه آسان‌گیر به تغییر انسان و اجتماع، به‌گونه‌ای که گمان می‌رود در تحقق هر آرزو و آرمانی، خواستن توانستن است؛ اصالت مانع، و شیوع این تصور که با حذف رژیم سیاسی، بدیلی که بر جای آن قرار

خواهد گرفت، به یمن اخلاق و عقیده، عموم مشکلات را حل می‌کند؛ تأکید بر خشونت به‌عنوان تنها روش؛ سرعت بدون دقت در بهینه‌سازی، به‌طوری‌که تغییرات پرشتاب و ناسنجیده پی گرفته شوند.

در گفتار انقلاب‌گرا، شرایطی که وجود دارد مطلوب نیست و شرایطی مطلوب متصور است؛ باید از این شرایط نامطلوبِ موجود به آن شرایط مطلوبِ متصور رسید؛ در غیابِ مانعِ رژیمِ موجود، به‌سرعت، شرایط مطلوب برقرار می‌شود؛ این، راهی جز براندازی قدرت مستقر به یمن خشونت ندارد. یک فرایند اصلاحی، در دو مرحله با انقلاب مشابه است: شرایط نامطلوبی موجود، و شرایط مطلوبی ممکن است؛ باید حرکت کرد و از این نقطه به آن نقطه رسید. تا اینجا میان دو فرایند فرقی وجود ندارد. کاملاً ممکن است این تغییرات و تحولاتی که در یک حرکت اصلاحی اتفاق می‌افتند عمیق و بنیادی باشند، و ارکان را جابه‌جا کنند، و حتی در مواردی ناگزیر از استقامت شوند. اما تفاوت در این است که در اصلاح، بدیلی که موردنظر است به‌عنوان اتوپیا مطرح نمی‌شود؛ این تصور را که فقط با تخریب نهادهای موجود و از میان‌برداشتن نظم مستقر، حل عموم مشکلات آسان است، کنار گذاشته می‌شود؛ از خشونت، به‌عنوان «تنها راه رهایی» یا حتی اولین ابزار، صریحاً پرهیز می‌شود؛ تغییر با محاسبه و مطالعه و چندجانبه‌نگری همراه است و ناگزیر برق‌آسا نیست. پس در یک حرکت اصلاحی، تغییرات اصولی هم ممکن است، اما با حداکثر استقامت و حداقل خشونت، با تفکیک و تقسیم کار، با روش آزمون و خطای تجربی، مقید به احتیاط و درس از گذشته، و خصوصاً پرهیز از وعده‌های بزرگ.

پیشتر گفتیم که در اندیشهٔ سیاسی مدرن، که حتی تا نیمهٔ قرن بیستم از تفکر روشنفکری کلاسیک متأثر بود (اندیشه‌ای که از نظریهٔ اپیستمولوژیک لوح سفید لاک شروع و با رمانتیسیسم روسو تقویت شد، و نظریهٔ جنگ

طبقاتی مارکس را زمینه‌سازی کرد و مبدع و مروج انقلاب در سطح کشورهای جهان شد)، نگاه به این دنیا، یک نگاه حماسیِ مبتنی‌بر تضاد آشتی‌ناپذیرِ خیر و شر بود. پیام چنین نگاه اسطوره‌ای، ولو اینکه کسی مثل مارکس با آن ابتکار و هوش، آن را در قالب یک بیان پیچیده و جذاب فلسفی، یا به تعبیر و تصور خود او علمی، قرار دهد، نمی‌توانست چیزی جز انقلاب و نبرد به قصد براندازی شرّ و جایگزینی خیر باشد. تفکرات و تجربیات نشان دادند که تصور موجودات خیری که جانشین موجودات شر شوند، حاکمانی که تماماً یا غالباً عدل و لطف و احسان باشند و به واسطهٔ همین خوبی، عدالت، کرامت، تولید، توزیع، و رفاه به همراه آورند، چیزی است اساساً دست‌نیافتنی و حتی اگر درصدی از آن دست‌یافتنی باشد، به دلیل ویژگی‌های خاص طبیعی انسان و پیچیدگی‌های ساخت روابط جمعی، دشوار و دیریاب است. پس اگر کفایت مانع‌شکنی برای پیشرفت، و بر اساس آن، درهم‌شکستن خشونت‌آمیز نظم مستقر برای رسیدن به آرمان‌شهر، تجربه‌های مثبتی نبوده‌اند، و اگر جهان ما حماسی نیست، بلکه تراژیک است و با فرمان حمله‌های بزرگ مشکلی حل نمی‌شود، بلکه همواره از خوبی برای خوب‌تری و یا از بدتری برای بدی باید گذشت و انتخاب‌ها ظریف، پیچیده، و غیر بدیهی هستند، بنابراین تنها راه کاستن از مشکلاتی که بر اثر ایجاد موانع بر سر راه لذت‌خواهی انسان به‌وجود می‌آیند، تنها راه کاستن از عیوب قدرت و سیطره‌جویی ذاتیِ آن، چیزی جز مهندسی اجتماعی یا اصلاح نیست. عوامل متنوعی بنیان‌های اصلی این تغییر پارادایم را فراهم کردند که تحلیل آنها مددکار درک بهتر معنای رفرم تواند بود.

ریشه‌های معرفت‌شناختی

در نیمهٔ دوم قرن بیستم، در دنیای فلسفهٔ معرفت، و علم‌شناسی، تحولی

مهم به وقوع پیوست و رگه‌های متفاوتی، از تاریخ‌شناسی علم گرفته تا فلسفهٔ پست‌پوزیتیویسم علم، از نسبیت‌گرایی تا نظریه‌های پست‌مدرنیسم، درهم تابیده شدند و رشته‌ای را تشکیل دادند که علی‌رغم اختلافاتی که لایه‌های مختلف آن می‌توانستند با هم داشته باشند، در یک چیز مشترک بودند و آن اینکه باید روایت خود را از «حقیقت» عوض کنیم و در آن پیچیدگی بیشتری به خرج دهیم. دوانگاری روشنفکری و نگرش حماسی (خیر / شر)، مبتنی بر نظریهٔ آینه‌گونگیِ فکر و «ابراز حقیقت» بوده است: یک حقیقت وجود دارد که بعضی آن را می‌دانند (روشنفکران)، بعضی آن را نمی‌دانند (تودهٔ مردم)، و بعضی آن را وارونه جلوه می‌دهند (ارباب سلطه). عموم تفکراتی که بخش عمده‌ای از دنیای مدرن بر آن متکی بود، ازجمله ضرورت مبارزهٔ سیاسی، آگاهی‌دادن به خلق‌ها، براندازی حکومت‌های فاسد، و جایگزینی آنها با کارگزاران خوب و، به‌خصوص، وعدهٔ اتوپیایی که به صرفِ حذفِ مانعِ حکومتِ بد، تقریباً خودبه‌خود خلق می‌شود، و نظایر این موارد، به گمان من، بر نظریهٔ تناظری حقیقت[1] استوار بوده است؛ نظریه‌ای که می‌گوید حقیقت عبارت است از انطباق ذهن و عین. روشن است که بر این اساس، و در هر موردی، تنها یک حقیقت ولی بی‌نهایت خطا ممکن است؛ وقتی فقط یک حقیقت وجود دارد، فقط یک خیر هم وجود دارد؛ وقتی یک حقیقت وجود دارد، کافی است افراد خیراندیش آن حقیقت را ابلاغ کنند؛ پس از اینکه ابلاغ شد، همهٔ مردم آن را درمی‌یابند؛ وقتی یک حقیقت وجود دارد، رهبران خیراندیشْ مردمِ آگاه‌شده را به سوی آن حقیقت مفرد هدایت می‌کنند؛ و هدایت به سوی آن، چیزی جز ارادهٔ نابودکردن هر چیزی غیر از آن نیست، و سرانجام وقتی فقط یک حقیقت وجود داشته

1. correspondence theory of truth

باشد، وقتی به آن رسیدیم مشکلات خودبه‌خود حل می‌شوند، و...

بحث دربارهٔ «آگاهی کاذب» معمولاً نام مارکس را به یاد می‌آورد. قطعاً مارکس، با نقشی که برای عوامل اجتماعی و اقتصادی در صورت‌بندیِ اخلاق، فلسفه، و علمِ رایج قائل شد، بزرگ‌ترین الهام‌بخش رشته‌ای بود که بعداً به نام جامعه‌شناسی شناخت معروف شد؛ درعین‌حال، نیچه از طریق تحلیل‌هایی که دربارهٔ اهمیت فریب و خودفریبی و دربارهٔ پندار، به‌منزلهٔ یکی از شرایط لازم زندگی، به عمل آورد، سهمی در نظریهٔ «آگاهی کاذب» داشت. نقش فروید هم در این فرایند، انکارناشدنی است. این هرسه، با نقشی که برای ثروت، قدرت، و شهوت در عقیده و عمل انسان مطرح کردند، پایه‌گذار تردید در اتقان و اعتبار ارزش صدق منطقی باورهای مسلط شدند. این ایده به ماکس شلر، کسی که برای اولین‌بار تعبیر «جامعه‌شناسی شناخت» را به‌کار برد، منتقل شد؛ رشته‌ای که به بررسی این پرداخت که تفاوت‌های قابل ملاحظه میان جوامع گوناگون، در مورد آنچه در میانشان به‌عنوان «شناسایی» تلقی می‌شود، از کجا و چگونه ناشی می‌شوند و چگونه «واقعیت‌ها» در جوامع بشری به‌منزلهٔ «امور معلوم» پذیرفته می‌شوند.(۱) جامعه‌شناسی شناخت، تأثیر زمینه‌های اجتماعی را بر مطالعات علمی بررسی می‌کند. در این نگاه، واقعیت یک ساخت اجتماعی تلقی می‌شود. فهم یک واقعیت درگرو دانستن شرایط اجتماعی فاعل شناسایی است. بسته به شرایط خاص اجتماعی، اقتصادی، حتی اتفاقات احتمالی و تصادفی که در جامعه رخ می‌دهند، و نظایر اینها، شناخت مردم و حتی شناخت دانشمندان متفاوت است.(۲) این، شاید پس از آموزه‌های هیوم و کانت، مهم‌ترین تردید در رئالیسم خام بود. نظریهٔ تناظری حقیقت به‌صراحت مدعی بوده است که یک دنیا و فقط یک دنیا، وجود دارد؛ جهانی واحد، و البته واقعی؛ یعنی، چیزی که مستقل از ذهن هر شناسنده‌ای بر قرار خویش قائم است، همین

واقعیتِ یکه و مستقل است که حقیقتِ واحد و درستیِ جدال‌ناپذیر علمی را نیز تعیین می‌کند. در خصوص یک واقعیت، فقط یک نظریه می‌تواند راست باشد و آن نظریه‌ای است که بر امر واقع منطبق باشد.

برای جدی‌گرفتن این تردید، لازم نبود همگان فیلسوف شکاک باشند. بسیاری از انسان‌های فهیم که به عقلانیت و علم اعتماد داشتند، وقتی اختلاف‌نظر گسترده و عمیق میان دانشمندان را می‌دیدند، در پی تحلیل آن برمی‌آمدند: چگونه است که حتی دانشمندان روایت‌های متعددی از حقیقت دارند؟ چگونه ممکن است افرادی که نه عامی هستند و نه به دنبال اینکه علم را در خدمت قدرت قرار دهند، بلکه انسان‌هایی هستند که با عقل سلیم و تجربهٔ سامانمند به دنبال حقیقت می‌گردند، مطالعات دقیق انجام می‌دهند، بسا که به نتایجی متفاوت می‌رسند و برای هرکدام هم بدیهی است که آنچه او دریافته حقیقت مسلم است و دیگری اشتباه می‌کند. مطالعهٔ این وضعیت، ابتدا در میان معرفت‌شناسان و به‌تدریج در میان حجم کثیری از فرهیختگان، نظریهٔ تناظری حقیقت، نظریهٔ وحدت حقیقت، را خدشه‌دار کرد. براساس معرفت‌شناسی غیرتناظری چون راهی برای فهم اینکه از میان مدعیان، چه کسی حقیقت را می‌گوید وجود ندارد، راهی نیست جز اینکه یا همه تکذیب شوند یا برای هر یک پذیرفت که حصه‌ای و شمه‌ای و روایتی و لایه‌ای از آن حقیقت در دستشان است. چنین کثرت‌گرایی‌ای نمی‌توانست جزمیت آرمان‌گرایی و دشمن‌ستیزی انقلابی را تهدید نکند. بر اساس نظریه‌های کثرت‌گرای معرفت، ما آنچه را که حقیقت می‌خوانیم، با تمامی شخصیت منحصربه‌فرد خود درک می‌کنیم؛ درکی که در شکل‌گیری ساخت و توان آن، عوامل متعدد ژنتیکی و تربیتی که عموماً تصادفی‌اند، دخیل هستند. ذهن ما به صرف حرکت به سوی درک چیزی، با عمل شناسایی، همزمان، در آن دست به انتخاب و بلکه تغییر می‌زند. حقیقتِ مستقل و مبتنی‌بر خود وجود ندارد،

حقیقت از دیدگاه خاص و از نظر شخص خاص معنی دارد. کاملاً ممکن است، بلکه شایع است، که آنچه در نظر کسی ـ گاه دانشمندی ـ بدیهی جلوه می‌کند، در نظر فردی دیگر ـ گاه دانشمندی دیگر ـ نادرست‌بودن آن بدیهی جلوه کند.

نسبیت‌گرایی البته دو روایت دارد: یکی روایتی که به واقعیت واحد باور ندارد و دیگری روایتی که منکر حقیقت واحد است. در نگاه اول، اساساً موضوع شناخت به وسیلهٔ شناسنده ساخته می‌شود، در حاق واقع هم واقعیتی مفرد درکار نیست، چیزی است که به وسیلهٔ ما شکل داده می‌شود؛ اما در نگاه دوم، ممکن است واقعیت قائم‌به‌ذاتی هم خارج از ذهن ما وجود داشته باشد، اما دریافت‌های ما از آن متفاوت است و هیچ راهی برای معلوم‌کردن قطعی اینکه کدام‌یک از دریافت‌ها «راست»، یعنی مطابق واقع است، وجود ندارد. تا جایی که ادعا شد «همهٔ رشته‌های علم در این نکته اتفاق نظر دارند که دیدگاه تحلیلی و غیرشخصی دربارهٔ جهان شکست خورده است».(۳) هرمنوتیک روایت دیگری از نسبی‌گرایی را ارائه کرد. اهل هرمنوتیک واقعیت را به‌مثابهٔ یک متن تلقی کرده‌اند که به اشکالی مختلف قابل تفسیر است. دریافت افراد از یک متن، بر حسب عوامل متعددِ جای ـ گاهی متفاوت است؛ در یک روایت، اصلاً متن، حتی در قیاس با مؤلف آن هم، مفادی واحد و ثابت ندارد. واقعیت اجتماعی هم متنی است که ادعای افراد دربارهٔ حقیقت آن، چیزی جز ابراز برداشت خاص خود از آن نیست که، بنا به تأویل‌های گوناگون، تفاوت می‌کند. یافتن ملاکی یکه، قطعی، نهایی، دقیق، کامل، و فراتاریخی که ارزیابی و قیاس میان تفسیرها و برداشت‌های افراد را ممکن کند، کاری ناممکن است. ارزش و کارایی هر ملاک و معیاری که بیابیم، نسبی و وابسته به زمینه و موقعیت تاریخی و فرهنگی ـ اجتماعی‌ای است که برداشت‌ها را ممکن کرده است. به بیان دیگر، اعتبارهای گوناگون

افراد در «افق انتظارها» و «افق دلالت‌ها و تأویل‌ها» جای می‌گیرند. از این‌رو می‌توان گفت که، در گام نخست، تمامی برداشت‌های متفاوت از حقیقت با هم برابرند، سپس ملاک‌هایی برای ارزیابی و قیاس میان آن اعتبارها، بر پایهٔ قراردادها، به‌وجود می‌آیند. نکته اینجاست که هیچ‌یک از این ملاک‌ها «طبیعی و جاودانه» نیستند.

معرفت‌شناسی علم نیز از جناحی دیگر به این هجوم پیوست. در قضاوتی شگفت‌انگیز گفته شد: «از فیزیک تا فیزیولوژی هیچ رشته‌ای از علوم خواه کهن، خواه نوین نمی‌تواند به خود ببالد که از تعصبات مابعدالطبیعی از هر لحاظ فارغ بوده است. ترقی علم به‌طور عموم نوعی پیشرفت منظم و معقول در خط سیری صعودی و مستقیم تلقی شده است. در صورتی‌که این پیشرفت در حقیقت راه پرپیچ و خمی را دنبال کرده است که از حیث ابهام‌آلودگی گاه با خط سیر تکامل عقیدهٔ سیاسی چندان تفاوتی نداشته. تاریخچهٔ فرضیه‌های کیهانی را، به‌خصوص، ممکن است بدو اغراق یک تاریخچهٔ دسته‌جمعی و اسکیزوفرنی‌های مهارشده نامید؛ و روشی که به وسیلهٔ آن برخی از مهم‌ترین اکتشافات شخصی صورت پذیرفته است، آدمی را بیشتر به یاد کار یک خوابگرد می‌اندازد تا به یاد محصول یک مغز الکترونیکی».(۴) از این نگاه، قانون گرانش همان‌قدر به ذهن خاص نیوتون وابسته بود که سمفونی پنجم به ذهن خاص بتهوون. نیز گفته شد که نظریهٔ گرانش نیوتون، که الگوی کامل معیار دقت علمی و عینیت تجربی محسوب می‌شود، و نیوتون به‌صراحت می‌گفت که «من اهل فرضیه‌بافی نیستم، قانون کشف می‌کنم»، نه‌تنها یک کشف خالص علمی نبود، بلکه از بسیاری عقاید علمی نادرست زمانه، از عقاید فلسفی و حتی از نظریات الهیات مسیحی تأثیر پذیرفته بود.(۵) حتی در سخنان پوزیتیویست‌های حلقهٔ وین هم که تجربه‌گرایی را به اوج خود رساندند، گاه مایه‌هایی از تأملاتی که در پست‌پوزیتیویسم به اوج رسیدند،

ملاحظه می‌شود. «دانشمند از مشکلاتی که باید آنها را، پیش از آنکه بتواند نظریه‌های خود را وضع کند، از سر راه بردارد آگاه است. او از بخت خوشی آگاه است که به وی در کشف نظریه‌هایی که مشاهدات به‌دست‌آمده را با یکدیگر همسازی می‌بخشد کمک کرده و مشاهدات بعدی را با نظریه‌هایش همسازی بخشیده است. او می‌داند که ممکن است در هر لحظه موارد اختلاف و دشواری‌های تازه‌ای پدید آید؛ او هرگز مدعی نخواهد شد که واپسین حقیقت را یافته است.»(۶)

اما حملهٔ بزرگ به ایدهٔ حقیقت عینی در نیمهٔ دوم قرن بیستم صورت گرفت. اضلاع مثلثی که حملهٔ اصلی را به معرفت‌شناسی کلاسیک صورت داد، و اگر نه نسبی‌گرایی جهان‌شناختی، دست‌کم نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی را استوار کرد، عبارت بودند از کوایره، کوهن، و کواین. کوایره ادعایی مطرح کرد که شاید تعبیر «تکان‌دهنده» برای آن گزاف نباشد. او گفت در فعالیت‌ها و کشفیات علمی آغاز عصر جدید، اگر تجربه نقش منفی نداشته بوده باشد، نقش مثبتی نداشته است. نبوغ ریاضی، الگوسازی ذهنی و محاسبهٔ عامل اصلی آن کشف‌های بزرگ بود که، به‌خطا، به نظر می‌رسید محصول مستقیم بلکه محصول صرف تجربه است. کوهن شاید مؤثرترین ضربه را بر نظریه‌های کلاسیک شناخت وارد کرد. در آموزهٔ او، علم به یک پدیدهٔ اجتماعی فروکاسته شد که تکلیف نهایی آن به دست عرف و بلکه آراء اکثریت جامعهٔ عالمان تعیین می‌شود. هیچ معیار فراتاریخی و هیچ منطق درون علمی وجود ندارد که صحت و سقم یک نظریه را اثبات یا حتی تأیید کند. علم پارادایمی است؛ یعنی محصول سلطهٔ نوع خاصی از نگرش، بینش، و روش است که اصولاً می‌تواند به‌کلی تغییر کند. بر اثر جابه‌جایی پارادایمی، «دانشمندان هنگام مشاهده با ابزارهای مأنوس، در جاهایی که پیشتر مطالعه می‌کردند، چیزهای تازه و متفاوت با گذشته می‌بینند».(۷) مطابق نظریهٔ

هولیسم کواین «دانش بشری از تاریخ و جغرافیا تا فیزیک و شیمی و حتی ریاضیات و منطق، پارچه‌ای است که بافتهٔ دست انسان است.» مواجههٔ این مجموعه با تجربه، تنها از لبه‌ها امکان دارد. اگر لبه‌ها با تجربه درگیر شوند، قسمت‌های میانی به‌گونه‌ای خود را تغییر می‌دهند که ناهمسازی مرزی با تجربه از میان برود.(۸)

اگرچه اینها مکاتب متفاوت یا نگرش‌های متفاوت بودند که از مبانی متفاوتی بهره می‌گرفتند، از زبان‌شناسی، از فلسفهٔ زبانی، از مطالعهٔ تاریخ علم، ولی درنهایت همه به یک اصل مشترک می‌رسیدند و آن اینکه حقیقت چیزی نیست که یک‌بار برای همیشه کشف شود یا کشف نشود. روایت سادهٔ آن این است که حصه‌های حقیقت در دست افراد متعدد و تفکرات متفاوت پراکنده است و هر کس بر اساس زاویهٔ دید، سوابق، دانسته‌های خود، و غیره بخشی از حقیقت را می‌بیند. شکل غلیظ‌تر و پیچیده‌تر آن این است که اساساً انسان حقیقت را خلق می‌کند. اینکه در دنیای خارج، واقعاً، چه هست و چه نیست، ما چیزی نمی‌دانیم؛ ما داستانی می‌سراییم که از یک زاویهٔ دید خاص کم و بیش می‌تواند چنان جلوه کند که با واقعیت بیرون منطبق است. مواردی که برشمرده شدند، به‌اضافهٔ مواردی دیگر، همچون سخنان لیوتار، بودریار، فوکو، بوردیو، پوپر، فیرابند، هنسون، و... که برای اختصار از آن درمی‌گذریم، به حدی متنوع است که تنها یک مخرج مشترک فراخ می‌تواند همهٔ آن را در خود فروپوشد و سخن ما دقیقاً بر سر همین مخرج مشترک پست‌پوزیتیویستی است که می‌تواند از پوپر تا لیوتار، از شلر تا کواین را در مقوله‌ای واحد قرار دهد که حاصل آن بی‌باوری به اپیستمولوژی کلاسیک و هستهٔ سخت آن، یعنی اصابت به واقع و حصول یقین منطقی است. چیزی که به نظر می‌رسد یکی از علل بی‌باوری به ایمان ایدئولوژیک و یقین سیاسی است که گفتار انقلابی را به گفتار اصلاحی بدل کرد.

به نظر می‌رسد ارتباطی از نوع استنتاج یا علت و معلول میان زوال پندار واقع‌نمایی علم و پایان عصر جزم‌های سیاسی و ایدئولوژیک وجود دارد؛ می‌توان قویاً احتمال داد که نا‌امیدی از اصابت واقع در معرفت و، به‌خصوص، جاری‌شدن این ناامیدی در میان عموم مردم، هم به دلیل شیوع ایده‌های فلسفیِ شک‌مدار و هم به دلیل تجربهٔ شکست‌های مکرر و سنگین ایدئولوژی‌ها، که واقعیت و حقیقت و حق و آرمان واحد را تعریف و دنبال می‌کردند، تبلیغات ایدئولوژیک را بی‌اعتبار کرده باشد. حاصلِ چشم‌اندازگرایی، نسبیت‌گرایی، و کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی، کثرت‌گرایی فرهنگی و سیاسی بوده است. منظور از «پایان ایدئولوژی» پایان عقیده و ایمان و تلاش در راه آن نیست، منظور پایان عصر یقین به حقیقت واحد و تلاش برای حذف خشونت‌آمیز هر گونه رقیب است. چون ایدئولوژی، حقیقتی واحد و مشخص را مطرح می‌کند و حقی واحد و مشخص را برمبنای آن حقیقت استوار می‌کند، و به حذف هر چیزی جز آن حکم می‌دهد؛ ایده‌الی را طراحی و حرکتی را به سمت آن مطرح می‌کند، و لاجرم کسانی و چیزهایی که مانع حرکت به سوی آن ایده‌آل باشند، مصداق بارز «شر» می‌شوند و البته این شر را باید از میان راه برداشت. اینجاست که حماسه به میان می‌آید و حاصل آن انقلاب و جنگ و تخاصم است. برعکس، وقتی این معرفت‌شناسی کثرت‌گرا پذیرفته شد (که هر گروه، هر فرد، ــ بنابر روایت حداقلی ــ دارای حصه‌ای کم و بیش کوچک یا بزرگ از حقیقت است یا ــ بنابر روایت حداکثری ــ حقیقت به دستِ هر حقیقت‌جو و بر وفاق ذهنیت، شخصیت، آرزوها، محدودیت‌ها، امکانات، و...، او خلق می‌شود و ترکیبی از دیدگاه، سوابق ذهنی و مطالعاتی فاعل شناخت، و نیز البته نظام روابط قدرت و شرایط جای ـ گاهیِ فرایند شناخت است) در چنین نگرشی، به‌دشواری می‌توان حقیقتی واحد را تعریف کرد و حقی واحد را برمبنای آن استوار نمود و

ایده‌ال، مبارزه، ایثار، و شهادت را با موفقیت مورد تشویق قرار داد.

تنها علت این تغییر پارادایمی البته تحولات شناخت‌شناسی و فلسفهٔ علم نبود، تحولات جامعه‌شناختی و تجربه‌های تاریخی و، به‌تبع این دو، بازاندیشی‌های فرهنگی ـ سیاسی هم نقش مهمی ایفا می‌کردند. اما، حتی اگر بازاندیشی‌های سیاسی و تاریخی را هم که در تحقق این گفتمان نقش داشتند در نظر بگیریم، خود آن بازاندیشی‌ها از تحول در معرفت‌شناسی تأثیر پذیرفته بودند. درس‌گرفتن از آن تحولات در سایهٔ این تحول امکان‌پذیر بود. به‌عنوان مثال، شاید یکی از عواملی که عصر ایدئولوژی و عصر حماسه را به پایان رساند، یا دست‌کم هژمونی آن را ستاند، جنگ‌های جهانی بود که خسارت‌هایی به آن وسعت و وخامت آفرید. گویی انسان‌ها، از لحاظ تجربی و بدون اینکه با علم و فلسفه و فلسفهٔ علم آشنا باشند، به صرافت احساس و انسانیت و محاسبهٔ منافع دریافتند که این جنگ‌ها خسارت‌آمیز بوده‌اند و همین جوامع را صلح‌گرا کرد. ولی بسیاری از جنگ‌های مورد نظر از منظر فلسفی خاصی نظریه‌پردازی شده بودند. استالین، هیتلر، موسولینی... همه کتاب نوشتند، و در آن اهداف خود را برشمردند، و آنها را بر مبانی‌ای استوار کردند؛ تجربهٔ ویرانی‌های ناشی از این اندیشه‌ها وقتی صورت کمال به خود می‌گرفت که مبانی معرفت‌شناختی آن اندیشه‌ها هم سست می‌شد.

رئالیسم و لوح خاکستری

در نیمهٔ دوم قرن بیستم، توسعهٔ اجتماعی و صعود سطح فرهنگ، که در یک رابطهٔ دیالکتیکی مولّد و مولود توسعهٔ اقتصادی بود، به افول کاریزما و مرگ قهرمان منجر شد. گفتار انقلاب‌گرا نیاز فراوانی به کاریزما و قهرمان داشت و توسعهٔ فرهنگِ احتیاط‌محور و لذت‌گرای بورژوازی، به‌تبع توسعهٔ طبقهٔ متوسط جدید، پرورش قهرمان را با تنگی منابع مواجه می‌کرد. قهرمان

پدیده‌ای است بیشتر متعلق به دوران پیش‌مدرن، دوران رمانس‌ها، که در آن یک ابر انسان، یک شوالیه، به‌تنهایی عالمی را زیر و رو می‌کرد و به‌رغم همهٔ بدخواهان، پیروزی خیر بر شر را محقق می‌نمود. وقتی در آغاز عصر مدرن با اثر معروف سروانتس، دن‌کیشوت، رمانس رفت تا با فئودالیته و اشرافیت سنتی به تاریخ سپرده شود، رمان پا به هستی گذاشت. به تعبیر گلدمن(۹)، رمان و قهرمان غیرخیالی‌اش محصول دنیای بورژوازی بودند که در آن، پیروزی به یمن همت و به میزان محدود و درآمیخته با مسائل و مصائب، با انسانی معمولی به دست می‌آمد. دنیای بورژوازی دنیای متوسط‌هایی بود که گاهی هم به اوج می‌رسیدند؛ رمان کلاسیک هم همین‌طور بود. به موازات قرن بیستم تحولی دیگر در رمان ایجاد شد که آن هم تا حدودی زیاد محصول تحولی در عرصهٔ انسان‌شناسی و جامعهٔ جدید بود. قهرمانان رمانِ نو حتی از قهرمانان تقریباً معمولی، اما غالباً به‌طور برجسته‌ای خیر یا خیِّرِ رمانِ کلاسیک، هم معمولی‌تر شدند. اصلاً دیگر قهرمان نبودند: موجوداتی حقیر، رقت‌انگیز و سردرگم که درست نمی‌دانند که هستند و چه می‌خواهند، ولی به‌خوبی می‌دانند که «کم می‌توانند». این تصویر تا حدودی به واقعیت جامعهٔ بورژوازی پیشرفتهٔ بروکراتیک قرن بیستمی، که بسیاری از ظرفیت‌های خود را پر کرده و لذا، تا حدود زیادی، از هیجان و حماسه خالی شده بود، وفادار می‌نماید. ظرفیت‌های خالی اقتصادی، سیاسی، فرهنگی دوران بورژوازی اولیه به‌هرحال قهرمان‌پرور بودند، گرچه قهرمان او مثل قهرمان فئودالیته همه‌دان و همه‌توان نبود، اما همین توان و نیت و همت انسانی، انسان آگاه و اراده‌مند عصر روشنگری، در کنار ظرفیت‌های معطل، فضای حرکت‌های انفجاری را فراهم می‌کرد. ولی در قرن بیستم، خصوصاً نیمهٔ دوم، **انسان نه‌تنها همه‌دان و همه‌توان نبود، بلکه ظرفیت‌های رو به پرشدن، برای قهرمانانِ تا حدی دانا و توانا هم فرجه فراخی باقی نگذاشتند و این، زمینهٔ فرهنگی و خصلتیِ**

جنبش‌های اصلاحی را، که به انسان‌های معمولی متکی بود، مساعد می‌کرد.

قرن بیستم از یک‌سو، قهرمانانی بزرگ بر جای گذاشت و از سوی دیگر، قهرمانانی را به تاریخ سپرد. کیست که کاشف آمریکا، کاشف گرانش، کاشف میکروب، و کاشف الکتریسیته، یا مخترع حساب دیفرانسیل، مخترع ماشین بخار، مخترع هواپیما، و مخترع تلفن را نشناسد؛ و کیست که کاشفان و مخترعان انبوهی از کشفیات و اختراعات در نیمهٔ دوم قرن بیستم را بشناسد؟ کاشف پرتوی ایکس، جرم سیاه، و تکثیر سلولی، یا مخترع حساب ماتریس‌ها، فیبر نوری، و ریزپردازنده چه کسانی هستند؟ این نشان می‌دهد که انسان‌ها در قرن بیستم همان‌قدر که بزرگ شدند، کوچک شدند؛ هرقدر بزرگ‌تر شدند، کمتر به چشم آمدند. یکی از نویسندگان عرب، در قطعه‌ای ادبی تحت نام «اولین سفر با هواپیما» با دو جملهٔ متناقض‌نما بازی می‌کند: «الا ما اعظم الانسان، الا ما اصغر الانسان». از ارتفاع که به زمین می‌نگریم، دچار احساسی متناقض می‌شویم: هنگامی که شهرها، آسمانخراش‌ها، بنادر، کشتی‌ها، کارخانه‌ها، و کشتزارهای بزرگ را مشاهده می‌کنیم، دچار این اعجاب می‌شویم که انسان چقدر بزرگ است. اما در همان آن، چشممان به انسان‌هایی می‌افتد که در برابر ابعاد زمین و آسمان به‌شدت کوچک، حقیر، و بی‌دفاع‌اند. اینجاست که ناگزیر اعتراف می‌کنیم انسان چقدر کوچک است.

در دنیای سیاست، حتی قهرمانان ضدقهرمان شدند. چون هوای بازگشت به عصر رمانس را داشتند، تصور می‌کردند همه‌دان و همه‌توان هستند، یا به کمک مردم می‌توانند چنین باشند، اما عموماً ناموفق بودند. چون رُویهٔ بزرگی آدمی را دیده و رُویهٔ کوچکی او را ندیده بودند. کاریزما که قهرمانی را به‌نوعی اسرار درآمیخته بود، قاعدتاً در عصر اسطوره‌زدایی جایی نداشت، ولی از آنجا که وعده‌های گاه زیاده از حد خوشبینانهٔ عقلانیت و عقل‌گراییِ مدرن به مانع برخورد و علم، چنان‌که اوگوست کنت می‌پنداشت، همهٔ مشکلات بشر

ازجمله جنگ را حل نکرد، زمینه‌هایی فراهم شد تا جوامعی مثل آلمان و روسیه، یک بار دیگر، سعی کنند تاریخ و طبیعت انسان را دور بزنند، که البته موفق نشدند. و از آن پس قهرمان و خصوصاً گونهٔ کاریزماتیک آن افول کرد و به این ترتیب، یکی از پایه‌های مهم غالب انقلاب‌های بزرگ مفقود شد. از آدم‌های معمولی قطعاً زیر و زبرکردن بنیان‌ها و طرحی کاملاً نو درانداختن و به جنگ تاریخ و طبیعت رفتن برنمی‌آمد؛ آدم‌های معمولی که گرچه داناتر و تواناتر از گذشته بودند، اما درعین‌حال، به نحوی متناقض‌نما به نادانی و ناتوانی خود بیشتر پی برده بودند، جز «اصلاح» چه می‌توانستند؟ در نیمهٔ دوم قرن بیستم که فضای زمانی بحث اصلاح است، متأثر از تفکرات انتقادی، شورش ۱۹۶۸ اتفاق افتاد و چون مکتب فرانکفورت پذیرفته بود که تا حدی از ساحت اسطوره و ایدئولوژی خارج شود و در یقین‌های مظنون همچون اکونومیسم، پرولتاریانیسم، و... تردید کند و خوشباوری در مورد توده‌های انسانی را کنار بگذارد، عنصری خاص را به‌عنوان خصم معرفی نمی‌کرد. بنابراین، شکایت از نظام سرمایه‌داری و صنعت فرهنگ آن، که انسانِ تک‌ساحتی می‌ساخت، نتوانست مبارزه را به شیوه‌های کلاسیک سامان دهد و به پیش ببرد. پس از این واقعهٔ مهم و مرگ سارتر و مارکوزه، انقلاب نه‌تنها ابزار خود (انسان خوب) را از دست داد، بلکه آماج خود (انسان بد) را نیز در سایه‌روشن ابهام گم کرد.

سارتر، به‌عنوان معروف‌ترین و یکی از اثرگذارترین روشنفکران پس از جنگ، آخرین مدافع بزرگ خشونت انقلابی است که مهم‌ترین و اثرگذارترین روشنفکران ایران در دو دههٔ قبل از انقلاب، آل‌احمد و شریعتی، مریدان او بودند. تقویت گفتار انقلابی در این دوران، در ایران همچون بعضی از دیگر کشورهای آفریقایی و آسیایی، از این شخصیت الهام گرفته بود. سارتر در پیش‌گفتار معروف خود بر کتاب ***دوزخیان روی زمین*** اثر فانون، در ستایش-

خشونت، از سورل در کتاب معروف ***تأملاتی دربارهٔ خشونت*** جلوتر می‌رود و حتی از خود فانون هم پیشی می‌گیرد. او می‌گوید: «کشتن یک اروپایی با گلوله مانند این است که با یک تیر دو نشان بزنیم... به‌جا می‌ماند یک انسان مرده و یک انسان آزاد... خشونت سرکوبی‌ناپذیر... همان انسان است که خود را بازمی‌آفرینند». و می‌افزاید که از راه «خشم دیوانه‌وار است» که «دوزخیان روی زمین» می‌توانند «انسان شوند».(۱۰) این ایده محصول فضای انسان‌شناختی‌ای است که چارهٔ کار عالم را کشتن آدم‌های بد به دست آدم‌های خوب می‌داند؛ ایده‌ای که در دو سه دههٔ اخیر به‌شدت دچار فتور شده است. آرنت که خود یک متفکر نزدیک به جریان انتقادی است، در پاسخ به سارتر می‌گوید: «نادرالوقوع‌بودن طغیان بردگان و قیام محرومان و مظلومان مشهود است. چندبار هم که چنین واقعه‌ای پیش آمده، همان 'خشم دیوانه‌وار' رؤیاها را برای همه به کابوس مبدل کرده است و تا جایی که من می‌دانم هیچ‌گاه نیروی این فوران‌های 'آتشفشان‌مانند' به گفتهٔ سارتر 'برابر با فشاری که بر آنها وارد می‌شد' نبوده است. نهضت‌های رهایی‌بخش ملی را با این‌گونه فوران‌ها یکی‌دانستن به‌معنای پیشگویی نابودی آنهاست، البته قطع‌نظر از اینکه در صورت پیروزی هم، که چندان محتمل نیست، فقط افراد عوض می‌شوند نه دنیا یا دستگاه.»(۱۱) **چراکه توده‌های کارگری و جهان سومی هم در صورت به دست‌آوردن قدرت، در بهترین حالت، بهتر از اربابان سابق خود نیستند.**

آنچه را که ریمون آرون، به‌عنوان منتقد و رقیب لیبرال سارتر در فرانسه، نتوانست ترسیخ کند، به دست سِر کارل پوپر در انگلستان قوت گرفت. پوپر تقریباً به شهرت و نفوذی قابل قیاس با سارتر رسید و با نقد منتقدان جامعهٔ باز، عرصهٔ روشنفکری را با توسعهٔ گفتار لیبرالی اصلاح‌گرا و جایگزینی آن با گفتار انقلاب‌گرا، خصوصاً در ایران، از دست سارتر بیرون آورد. از این نگاه

«هر نقد اجتماعی و هر اصلاح اجتماعی باید با عطف‌نظر به چارچوب‌های سنت‌های اجتماعی صورت گیرد که در آن، از پاره‌ای سنت‌ها به یاری سنت‌های دیگر انتقاد می‌شود، همان‌گونه که هر پیشرفتی در علوم باید در چارچوب نظریه‌های علمی به انجام برسد که در آنها از بعضی نظریه‌ها در پرتو سایر نظریه‌ها انتقاد می‌شود.»(۱۲) این البته محافظه‌کاری و سنت‌گرایی محض نبود، بلکه ایجاد تغییرات محاسبه‌شده با توجه به ضعف و قدرت انسان بود؛ هنگامی که پوپر می‌گفت پزشک یا سیاستمداری که وعده‌های بزرگ دهد یا غافل است یا خادع، به همین انسان‌شناسی واقع‌گرا، که امکان محدودی برای تغییر دارد، نظر داشت؛ تغییراتی که از آنها به اصلاح تعبیر می‌شود و در یک دستگاه، هر جزء آن به دیگر اجزاء پاسخ می‌دهد و ناگزیر نمی‌تواند صرفاً بر خاکسترِ نظام پیشین بنا شود. این ترکیب پرداخته‌تری از سخنان برک بود که در انتقاد از انقلاب فرانسه می‌گفت: «طبیعت انسان بغرنج است و اهداف اجتماعی از بالاترین پیچیدگی برخوردارند. بنابراین، هیچ شیوهٔ ساده‌ای در تنظیم قدرت نمی‌تواند برای طبیعت انسان یا کیفیت امور اجتماعی او مناسب باشد... در تمامی مسائل سیاسی، راهی میان دو حد افراط و تفریط وجود دارد، و بجز انهدام مطلق و یا موجودیت اصلاح‌نشده راه دیگری هم هست... در یک جامعهٔ انقلابی هیچ‌گونه قانون اساسی، هیچ‌گونه قرارداد استوار، و نیز هیچ‌گونه عرف مورد احترامی که آن را مهار کند وجود ندارد. حاکمیت به‌جای آنکه به پیروی از قانون اساسی ثابتی مکلف باشد، قدرت آن را دارد که هر گونه قانون اساسی به‌دلخواه خود وضع کند. هیچ چیزی، نه در آسمان و نه در زمین، نمی‌تواند قیدی بر رفتار آن باشد.... کسانی که جرأت می‌کنند نظام کاملاً جدیدی را برای سرتاسر مملکتی بزرگ، به یک لمحه برقرار کنند، باید چه فرجامی داشته باشند؟ ولی در جایی که فرشتگان بیم دارند گام نهند، ابلهان به‌شتاب وارد می‌شوند... بنابراین، جای

شگفتی نیست که سخن‌گفتن با آنان از عرف اسلافشان و شکل ثابت یک قانون اساسی، که محاسن آن بر محک محکم تجربه ممتد و تأیید همگانی و نتایج علمی مثبت آن در بهروزی مردم تأیید شده است، بیهوده باشد.»(۱۳)

دستور کار سیاست، از این نظرگاه، باید به وسیلهٔ مهندسی اجتماعی، جزء به جزء، به اجرا درآید. در این زمینه، نقش علوم اجتماعی عبارت است از: «کشف و تبیین وابستگی‌هایی در قلمرو اجتماعی... که چندان آشکار نیستند؛ کشف مشکلاتی... که راه عمل اجتماعی را مسدود می‌سازند؛ بررسی این موضوع... که چرا خمیرهٔ اجتماعی [ماهیت انسان] خوش‌دست نیست، چرا شکننده یا کشسان است و چرا در برابر کوشش‌های ما، که می‌خواهیم آن را به شکلی که می‌خواهیم درآوریم، مقاومت می‌کند.»(۱۴) این همان چیزی بود که حاملان گفتار انقلاب‌گرا مورد توجه قرار ندادند و اوج آن در اگزیستانسیالیسم سارتر بود که آموزهٔ مهم آن این بود که آدمی درنهایت آزادی می‌تواند ماهیت خود را خود معلوم کند؛ کافی است موانع این انتخاب را از طریق خشونت و انقلاب از مسیر راه بردارد. برخلاف او، پوپر معتقد بود که انقلاب همیشه چارچوب نهادی و سنتی جامعه را که بر پایهٔ برداشتی تجربی از انسان بنا شده است نابود می‌کند، و ناگزیر همان مجموعه ارزش‌هایی را که برای تحقق آنها برپا شده بود، به خطر می‌اندازد.

می‌توان از هابرماس در آلمان، گیدنز در انگلستان، و تورن در فرانسه به‌عنوان کسانی یاد کرد که با آخرین بازتاب‌های ایدئولوژی‌های مبتنی‌بر انسان سیاه و انسان سفید، و بنابراین، با مبارزهٔ آشتی‌ناپذیر بدرود گفتند. پس از درگذشت بنیانگذاران مکتب انتقادی، به‌عنوان یکی از جریان‌های مهم روشنفکری و فرهنگ‌ساز، در اوایل دههٔ هفتاد، هابرماس چهرهٔ برتر مکتب فرانکفورت شد. وجه اصلیِ تفاوتِ نگاه هابرماس به مارکسیسم با دیدگاه پایه‌گذاران مکتب، انسانگرایی و علایق آزادی‌خواهانهٔ او بود که مکتب

انتقادی فرانکفورت را وارد مرحله‌ای جدید کرد. «نگرش هابرماس سوسیالیسم عدالت‌گرا را به کاپیتالیسم آزادی‌گرا نزدیک ساخته است»(۱۵). گیدنز که می‌کوشد از میان دوگانهٔ کلاسیک چپ / راست، راه سومی را پیش نهد، می‌گوید: «هدف کلی سیاست راه سوم باید کمک به شهروندان برای یافتن راه خود از میان انقلاب‌های عمدهٔ دوران ما یعنی جهانی‌شدن، دگرگونی در زندگی شخصی، و رابطهٔ ما با طبیعت باشد... سوسیال‌دموکرات‌ها باید با سیاست‌های حمایتی اقتصادی و فرهنگی که قلمرو ویژهٔ راست افراطی است و جهانی‌شدن را تهدیدی برای تمامیت ملی و ارزش‌های سنتی می‌داند، مبارزه کنند.»(۱۶) تورن می‌پرسد: «آیا نتیجهٔ نقد مدرنیته این است که باید به اردوی ضد مدرنیته پیوست و حول محور بازگشت انواع ملت‌گرایی، خاص‌گرایی، یکپارچه‌گرایی ـ اعم از دینی یا غیر آن ـ گرد آمد؟» او به این پرسش این‌گونه پاسخ می‌دهد: «قطعاً فهم چنین جنبش‌هایی نیازمند بازپرسی نقادانه‌ای در خصوص روایت رایج غرب از اندیشهٔ تجدد است. اما این به‌هیچ‌وجه توجیه نمی‌کند که کارایی عقل‌ابزاری و نیروی رهایی‌بخش تفکر نقدی و فردگرایی مدرن را یک‌جا فرو نهیم.»(۱۷) و از این‌همه، هیچ‌یک ممکن نبود مگر در پرتو تغییر در انسان‌شناسی متفکران مذکور.

حتی دنبالهٔ روشنفکران مخالف مدرنیته، دیگر از آیین قهرمانی و حماسه و فرهنگ جنگ و ریشه‌کنی مشکلات، به فرهنگ متوسط‌گرایی و ظرافت‌پردازی روی آورده‌اند. مثلاً در مورد نظم و نظام جهانی بیشتر به دنبال بررسی و پیشنهاد راه‌حل‌هایی هستند که با فرض ناگزیری جهانی‌شدن در آن، خرده‌فرهنگ‌ها و حاشیه‌نشین‌ها محو نشوند و از بین نروند؛ در این اندیشه‌اند که چه باید کرد تا پتانسیل‌های اقتصادی و فرهنگی پیرامونی زیر دست و پای ضرورت‌های جهانی‌شدن نابود نشوند. اینکه این فرایند از چشم این روشنفکران، هرچند گاه با نگاهی منفی، بیشتر با عنوان «جهانی‌شدن» نامیده

می‌شود تا تجاوز امپریالیسم، و مقابله با آن در قالب سردادن شعار «مرگ بر امپریالیسم» نیست، بلکه غالباً شامل انتقادهای پیچیده، تجزیه و تحلیل‌های علمی، و ارائهٔ راه‌حل معتدل است، آن هم به نیت اینکه از مصائب و خسارت‌های احتمالی چنین حرکتی و از مشکلات ناشی از شتاب آن بکاهند، تفاوت گفتمان اصلاح‌گرا و گفتمان انقلاب‌گرا را، خصوصاً از منظر شناخت انسان، نشان می‌دهد.

آشتی طبقات

از منظر جامعه‌شناختی، تمایل فکر غربی از انقلاب به اصلاح، علاوه بر تجربهٔ خسارات مواجهات ایدئولوژیک، متکی به رشد اقتصادی اروپا در نیمهٔ دوم قرن بیستم است. به‌درستی گفته شده است که «انقلاب محصول فقر نیست، چراکه اگر چنین بود، روستاییانی که بیشترین فقر را دارند بایستی انقلابی‌ترین می‌بودند که البته چنین نیست»(۱۸)، ولی اینکه فقر به خودی خود به انقلاب منجر نمی‌شود، و حتی گاه دوران توسعهٔ سریع بیشتر از دوران رکود، مستعد انقلاب است، هرگونه رابطهٔ فقر با انقلاب‌گرایی را انکار نمی‌تواند کرد. در توضیح غلبهٔ کنش انقلابی، عوامل متعددی را باید در نظر گرفت، ولی در این تردیدی نیست که، دست‌کم، القاء وجود فقر یا حتی توهم فقر یا بی‌عدالتی، جامعه را مستعد آن می‌کند، و برعکس، رفاه، پتانسیلِ چنین فعالیت‌هایی را پایین می‌آورد. «توسعهٔ اقتصادی با ایجاد درآمد بیشتر، امنیت اقتصادی بالاتر، و تحصیلات وسیع‌تر اساساً شکل خاصی از مبارزهٔ طبقاتی را، که متناسب با دموکراسی باشد، ایجاد می‌کند.»(۱۹)

در میان نوع بشر، دو گونهٔ نابرابری وجود دارد. یک نابرابری که آن را طبیعی یا جسمی می‌نامیم، زیرا طبیعتاً ایجاد شده است و به صورت تفاوت از نظر سن، سلامتی، قدرت بدنی، و توانایی ذهنی است؛ و نابرابری دیگری

که می‌توان آن را نابرابری اخلاقی یا سیاسی نامید زیرا وابسته به نوعی قرارداد یا اعتبار است و به واسطهٔ توافق انسان‌ها ایجاد می‌شود یا اعتبار می‌یابد. این نابرابری مشتمل بر اختلاف انسان‌ها از حیث امتیازات اجتماعی است که برخی از افراد از آن بهره‌مندند، ازقبیل امتیاز ثروتمندتربودن، محترم‌تربودن، قدرتمندتربودن، یا حتی مورد اطاعت بودن.(۲۰) این نابرابری نوع دوم، اعم از اینکه واقعاً به هزینهٔ دیگران بوده باشد یا چنین پنداشته شود، می‌تواند زمینه‌ساز اعتراض خشونت‌آمیز و اتخاذ مواضع رادیکال به قصد زیر و روکردن نظم مستقر باشد، از این جهت، گفتار انقلابی در فضای متحرک اما تبعیض‌آلود قرون هجدهم و نوزدهم غرب، به‌عنوان یک عامل، فضایی مناسب یافت که در رفاه و تعادل نسبی ناشی از توسعهٔ نیمهٔ دوم قرن بیستم، تا حدودی، آن را از دست داد.

از دههٔ هشتاد به بعد که این اوج‌گیری توسعه اندکی آهنگ افول گرفت و عموم کشورهای اروپایی از درصد قابل‌توجهی بیکاری رنجور شدند، زمینه‌هایی محدود از رادیکالیسم سیاسی، و جست‌وجوی «راه‌حل‌های ریشه‌ای» در محلات مربوط به رنگین‌پوستان و اقلیت‌های مهاجر آشکار شد. اما این، تا حدی، برخلاف آنچه گاه احتمال داده شده است،(۲۱) باعث نمی‌شود که دنیای صنعتی دوباره به انقلاب رو آورد؛ چراکه بیکاری ساختاری در دنیای پیشرفته، کمتر محصول تصمیم‌گیری تلقی می‌شود تا زمینه‌ساز حذف تصمیم‌گیر باشد. «به سر عقل‌آمدن سرمایه‌داری» هویت طبقاتی کارگران را به‌تدریج کمرنگ و کمرنگ‌تر کرد، به‌گونه‌ای که بسیاری از نیروهای پرولتاریا، که البته مشمول تعبیر «لمپن پرولتاریا» هم نمی‌شدند، به‌ویژه کارگران یقه‌سفید، کوشیدند خود را به لایه‌های پایینی طبقهٔ متوسط بیاویزند. در دوران سرمایه‌داری متأخر، کارگران و سندیکاهای آنان و حتی احزاب کمونیست کشورهای غربی، راهبردی بجز چانه‌زنی با کارآفرینان

نداشته‌اند، گرچه این چانه‌زنیِ سندیکالیستی، گاه برای تأثیر بیشتر، از اهرم‌های فشاری نظیر اعتصاب بهره می‌گیرد. شاید آنچنان‌که بوردیو می‌گوید،(۲۲) ادعای یک طبقهٔ متوسط بزرگ به‌جای طبقات سه‌گانه دست‌کم نوعی بزرگنمایی یا خوش‌بینی لیبرالی در خود داشته باشد؛ درعین‌حال، به گفته خود او، در یک نظرسنجی در ژاپن، هشتاد درصد مردم خود را جزء طبقهٔ متوسط دانسته‌اند و در یک نظرسنجی در انگلستان، چیزی در حدود نیمی از کارگران خود را متعلق به طبقهٔ متوسط معرفی کرده‌اند. با چنین هویت طبقاتی لرزانی، کارگران کشورهای غربی به‌دشواری می‌توانسته‌اند موتور انقلاب باشند. به گمان من، اساساً رویگردانی بسیاری از مارکسیست‌ها از اکونومیسمِ مارکسیسم ارتدوکس و انتقاد به مارکس که چرا تأثیر فرهنگ را دست‌کم گرفته، ناشی از این بوده است که نمی‌خواسته‌اند نادرستی برداشت روشنفکری کلاسیک از «مردم» از «توده» و بالاخص از «کارگران» را، به‌عنوان موجوداتی که به قول قدما «لو خُلّی و طبعه»، یعنی در اصل و منهای فشارهای ناشی از سیاست و اجتماع، عدالت‌خواه، بخشنده، وفادار، و فداکار هستند، بپذیرند. برای همین، مسئلهٔ «فریب توده‌ای» را مطرح کردند تا اثبات کنند که زیربنای اقتصادی مهم نیست، مهم‌تر این است که کارگران هویت طبقاتی خود را، که زیر فشار «صنعت فرهنگ» آن را از دست داده‌اند، دریابند. ولی به نظر می‌رسد که مشکل مارکسیسم، و مشکل درست درنیامدن پیش‌بینی انقلاب‌های کارگری، در غربِ قرن بیستم، کمتر به زیربنای اقتصادی یا فرهنگی ربط داشت؛ توضیحی ساده‌تر و واقع‌نماتر هم وجود دارد که شاید تعبیر زیربنای روان‌شناختی و فیزیولوژیک، و نیز تعبیر روبنای اقتصادی یا فرهنگی، برای آن نامناسب نباشد: انسان، تودهٔ طبقهٔ سه، کارگران موجوداتی هستند که وقتی به حداقل‌هایی کمابیش قابل قبول از رفاه برسند، غالباً چندان انگیزه‌ای برای ایدئولوژیک اندیشیدن، آرمان‌پروردن، و خصوصاً خطرکردن

ندارند. این اغفال نیست، غفلت است؛ غفلتی که به تعبیر کسانی مثل غزالی و مولوی ستون این عالم است. به این معنا که اگر انسان‌ها، عموماً، غافلانه غرق در لذت‌جویی و رنج‌گریزی نبودند، یا همگی عارف می‌شدند یا روشنفکر، و این‌گونه چرخ عالم از حرکت بازمی‌ایستاد. به تعبیر آرنت «سبب اینکه سورل ایمان مارکسیستی خود را نسبت به طبقهٔ کارگر حفظ کرد، این بود که کارگران را 'تولیدکننده' و تنها عنصر آفریننده در اجتماع می‌دانست؛ یعنی، کسانی که به عقیدهٔ مارکس ناگزیر باید نیروهای مولد بشر را رهایی می‌بخشیدند. دشواری فقط در این بود که به محض آنکه کارگران به وضعیتی رضایت‌بخش در شرایط کار و زندگی می‌رسیدند، با سرسختی از اینکه عضو پرولتاریا بمانند و نقش انقلابی خویش را ایفا کنند، امتناع می‌ورزیدند.»(۲۳)

پذیرش بیشتر همین نکته، یعنی اینکه از دست‌رفتن هویت طبقاتی کارگران، محصولِ رضایتِ ناشی از رفاهِ حداقلی است و نه، چنان‌که نئومارکسیست‌ها می‌گویند، محصول نوعی **اغفال ساختاری** که رأس آن دولت است، **نقدهای توطئه‌اندیش راجع به دولت و دموکراسی را دچار فتور کرد**، و همین افول بدبینی به دموکراسی و دولت، به نوبهٔ خود، مسیر پرهیز از آرمان‌پروری، مانع‌ستیزی، براندازی، و گرایش به مهندسی اجتماعی، کمبودستیزی، بهسازی، **تقدم تولید بر توزیع**، و نهایتاً جایگزینی انقلاب با اصلاح را هموار کرد.

این البته محصور در کارگران، یا لایه‌های پایین اجتماع هم نبوده است، حتی دربارهٔ دانشجویان که گاه مهم‌ترین عنصر محرک انقلاب‌ها محسوب شده‌اند نیز صادق است. جنبش دانشجویی هم برای سربازگیری باید به سراغ ناراضیان می‌رفت و ستون نارضایتی‌ها، یعنی آن نارضایتی که تحریک‌کننده باشد، نارضایتی اقتصادی‌ای است که به تبعیض و توطئه منسوب باشد. متکای بسیاری از اعتراضات دانشجویی، ازجمله دهه‌های

اخیر در غرب، که گاه ظاهری به‌شدت سیاسی به خود می‌گیرند، اقتصادی است. در بسیاری از موارد، ناامنی اقتصادی و آیندهٔ نامطمئن شغلیِ دانشجویانِ متعلق به لایه‌های پایین‌تر اجتماع، مهم‌ترین انگیزه‌ای است که بر اثر آن کفایت سیاسی دولت‌ها یا شیوه‌های خاص آنها ـ اعم از چپ یا راست ـ از سوی دانشجویان معترض به چالش گرفته می‌شود. گواینکه هرچه از غرب دموکراتیک مرفه به سمت کشورهای غیردموکراتیک غیرمرفه نظیر ایران و چین و... حرکت کنیم، احتمال بیشتری وجود دارد که وجه سیاسی مطالبات، بهتر بتواند هستهٔ سخت اقتصادی آن را روپوش کند؛ چیزی که البته منافی اصالت عنصر آزادیخواهی در لایهٔ باریکی از دانشجویان نیست. هابرماس در رد اقتصادی‌بودن ماهیت جنبش دانشجویی می‌گوید: «جنبش دانشجویی برخلاف مبارزات ضداستبدادی گذشته به‌منظور کسب بخش بزرگ‌تری از ثروت مبارزه نمی‌کند، بلکه نسبت به نفس مفهوم امتیازات و دستاوردها در جامعهٔ سرمایه‌داری معترض است. ماهیت اعتراض دانشجویان، درست ناشی از این است که آنها در شرایط عدم‌نیاز اقتصادی بزرگ شده‌اند و برای اخلاقیات بورژوایی یا خرده‌بورژوایی نسل‌های گذشته، نقش و فایده‌ای قائل نیستند.»(۲۴) این سخنان متعلق به دوران متأخر هابرماس نیست، و در فضای اواخر دههٔ شصت گفته شده است، که چپ نو به جنبش‌های دانشجویی ـ به جای جنبش‌های کارگری ـ به‌عنوان موتور تحولات بزرگ می‌نگریست. گرچه رهبران انقلابی، بیشتر، از طبقهٔ متوسط و حتی طبقهٔ مرفه برمی‌خیزند، اما سربازگیری آنان بیشتر از لایه‌های پایین و با تکیه بر «عدم رفاه»، و تأکید بر «بی‌عدالتی» به عنوان ریشهٔ آن است. به تعبیر دیگر در هر جامعه‌ای، حتی جامعهٔ دانشجویی، افزایش رفاه یا کاهش اختلاف طبقاتی، انگیزه و امکان مبارزه، خصوصاً نوع بنیادی و ریسک‌آلود آن را کاهش می‌دهد. چنین می‌نماید که تجربه‌های مؤید این مدعا به قدر

کافی گسترده و در دسترس باشند. به عبارت دیگر، نه‌تنها به سر عقل آمدنِ ناگزیرِ سرمایه‌داری، یعنی محاسبهٔ پیچیده‌ترِ منافع خود و درنتیجه رعایت حداقل‌های رفاهی و تأمینی برای کارگران، به‌منظور جلوگیری از گسترش گفتمان انقلابی، هویت طبقاتی کارگران را دچار فتور کرد، بلکه رادیکالیسم جنبش دانشجویی را هم تقلیل داد.

مقتضیات اصلاح

تصور اصلاح و اصلاح‌گرایی به‌معنای اینکه استوانهٔ آن چیزی که موجود و مستقر است ـ اعم از قانون اساسی، نهادهای قدرت، نوع توزیع، و تسهیم قدرت یا نسبت نظام سیاسی موجود با فراروایت‌هایی مثل مدرنیته، توسعه، دموکراسی، و... ـ به‌طورکلی مقبول است و هدفِ اصلاح، فقط چانه‌زنی در کم و بیش امور یا تمایل به این است که افرادی که این قدرت‌ها را در اختیار دارند، عوض شوند، یا لطف بیشتری به خرج دهند، یا عدالت بیشتری بورزند، یا... قابل دفاع به نظر نمی‌رسد. در یک حرکت اصلاحی، در اولین مرحله، برای تشخیص اینکه مشکلات، نه براساس آرزوها که با دیدی تجربه‌گرا و چندجانبه‌نگر و فنی، دقیقاً کجاست، و محدودیت‌ها و موانع کدام‌ها هستند، یک مطالعهٔ واقع‌بینانهٔ آسیب‌شناختی ضروری است. این پیچیدگی فقط شامل مشکلاتی نیست که بر اثر تصمیم‌ها و قانونگذاری‌های نادرست به وجود می‌آید. البته در بعضی جوامع، مشکلاتی گریبانگیر جامعه‌اند که با تدوین یک قانون‌نامهٔ عقلانی و تجربی و مطابق حقوق بشر و عرف اکثریت، قابل حلند؛ حتی ممکن است در شرایطی این دسته مشکلات به قدری گسترش یابند که روپوش مشکلات ساختاری، سنتی، و حتی طبیعی شوند. اما همواره مشکلاتی وجود دارد که با تغییرات سادهٔ قانون و عوامل قدرت حل نمی‌شوند؛ حل این مشکلات به شرط تأمل و تحمل و تخصص

محتمل است. به‌عنوان مثال، جامعه‌ای دچار نرخ بیکاری بالایی است، دچار بحران ترافیک و آلودگی است، آمار بالایی در تصادف دارد، از افزایش خودکشی، اعتیاد، و جرم رنجور است، مشکل بودجه و برنامه دارد، رانت، ارتشاء و کم‌کاری قاعده است، و...؛ آیا همهٔ این مشکلات ناشی از نظام توزیع اقتدار سیاسی و نظام تصمیم‌گیری و قانونگذاری است، به‌گونه‌ای که اگر عوامل اصلی حاکمیت و شیوهٔ حکومت تغییر کند، همه چیز درست شود؟ این همان داعیه‌ای است که گفتمان انقلابی دارد، و در جهت آن عمل می‌کند، اما گفتمان اصلاح‌گرا آن را نمی‌پذیرد. یک پاتولوژی پیچیده و تخصصی را پی می‌گیرد، و می‌کوشد بفهمد که هر کدام از این مشکلات به چه ریشه‌هایی وصلند، هر کدام چه نوع چاره‌اندیشی‌ای می‌خواهند. آسیب‌شناسی اصلاح با آسیب‌شناسی انقلاب فرق می‌کند. آن، برخلاف این، تخصصی، پیچیده، چندوجهی، و غیربدیهی است.

وقتی این آسیب‌شناسی انجام شد و عیوب تشخیص داده شدند، مرحلهٔ بعد این است که این عیب‌ها و نارسایی‌ها به سه دسته تقسیم شوند: یک دسته مشکلاتی که اساساً قابل حل نیستند. فقط در یک تفکر آرمان‌گرایانه که تصور واقع‌بینانه‌ای از انسان ندارد و به‌جای انسانِ موجود و واقعیت‌های آن، ظرفیت‌های بیش از حد انسان آرمانی را مبنای شناخت و تعریف انسان قرار می‌دهد و بر اساس آن ایده‌آل‌پردازی می‌کند، تمام مشکلات، حل‌شدنی انگاشته می‌شوند؛ درحالی‌که در یک نگاه علمی، بعضی از مشکلات اساساً حل‌شدنی نیستند. در انقلاب چنین تفکراتی به‌کلی ممنوع است و با برچسب‌هایی از قبیل محافظه‌کار و طرفدار حفظ منافع شخصی از طریق حفظ وضع موجود، مطرود و مطعون می‌شود. اما در اصلاح، ترسی از چنین برآوردهایی وجود ندارد و این به مبنای نگاه به این عالم به‌عنوان صحنهٔ یک تراژدی و نه یک حماسه برمی‌گردد. مثلاً در یک نگاه اصلاح‌گرایانه، در

مرحلهٔ آسیب‌شناختی، می‌فهمیم که در یک جامعه نمی‌توان به‌طور موازی و همزمان، هم رشد اقتصادی را کاملاً بالا برد و هم تورم را کاملاً پایین آورد. ساخت اقتصاد به‌گونه‌ای است که وقتی رشد اقتصادی افزایش و بیکاری کاهش یافت، چیزی به نام تورم را در پی دارد. همین‌طور چنانچه دولت رفاه بخواهد افراد بیکار و بی‌بضاعت را به نحو حداکثری حمایت مالی کند، قطعاً دچار بحران سرمایه‌گذاری می‌شود و رشد اقتصادی‌اش به فتور می‌گراید. شکی نیست که با توجه به شرایط تاریخی ـ جغرافیایی ویژهٔ هر جامعه می‌توان به دنبال ترکیبات کمابیش بهینه گشت، ولی، در هر صورت، در اولین وهله باید بپذیریم که بعضی از این مشکلات اساساً حل‌شدنی نیستند.

نوع دومی از مشکلات وجود دارد که ساختاری‌اند و، بنابراین، اگرچه اساساً حل‌شدنی هستند، اما با تصمیم و به صِرف تغییر تصمیم‌گیران حل نمی‌شوند. ایدهٔ انتساب تمامی مشکلات به دولت و شیوهٔ زمامداری سیاسی، برخاسته از نظریه وحشی نجیب و آنارشیسم متکی به آن است. انتساب همهٔ خرابی‌ها به نظم سیاسی مستقر و انتظار همهٔ ساختن‌ها از نظم سیاسی جایگزین، بر تصوری «شیطان/ خدا» از دولت مبتنی است که نادرست به نظر می‌رسد؛ دولت یک پدیدهٔ انسانی است و بنابراین، نسبت‌دادن هر گونه قدرت فوق‌العاده، اعم از خیر و شر، به آن مشکل‌آفرین است. موارد فراوانی مثل مشکل ترافیک به صرف تصمیم انسان‌ها، هر چقدر هم قدرت داشته باشند، حل‌شدنی نیست؛ چون مشکلی ساختاری است و میراثی است که از فرهنگ، تاریخ، اخلاق، آموزش، فناوری، اقتصاد، و... سرچشمه گرفته، و تغییر و تحول در این زمینه فقط در قالب یک حرکت درازمدت، که به عواملی متعدد از قبیل رشد آموزش عمومی، رشد قدرت کنترل قهرآمیز، رشد تبلیغات کارآمد، رشد فرهنگی عمومی، افزایش قدرت مالی و فنی، و... بستگی دارد، مقدور است. باید دریابیم که اگر ترافیک سنگین است، آلودگی

وجود دارد، تصادف می‌شود، و آمار خسارت‌های جانی و مالی و روحی بالاست، و... ممکن است کژی و کاستی حکومت هم در آن مؤثر بوده باشد، اما همهٔ انتقادها نمی‌تواند متوجه دولت شود.

نوع سومی از آسیب‌ها و عیوب هست که محصول تصمیم‌های نادرست‌اند: همچون زورگویی نامشروع، منفعت‌طلبی تبهکارانه، انتقام‌کشی قومی یا طبقاتی، تحمیل عقیده و ارزش، ابلاغ قانون‌های نادرست، و کاربست آیین‌نامه‌های ناکارآمد...؛ نقش منفی اصلی حکومت در این دسته مشکلات است. درست است که عموم اعتراضات مردم ـ اعم از عوام و نخبگان ـ ذیل همین عناوین ابراز می‌شود، اما نکتهٔ مهم اینجاست که اولاً، درصدی از همین اوصاف جزء انواع اول و دوم عیوب‌اند؛ یعنی اساس زورگویی، منفعت‌طلبی، انتقام‌کشی، و بی‌مهارتی از بساط ارض برکندنی نیستند و تنها تا اندازه‌ای قابل کنترل‌اند؛ ثانیاً، استعداد زیادی وجود دارد که بسیاری از کاستی‌های نوع اول و دوم، به دلایلی ازجمله رقابت قدرت، بدبینی، یا سهل‌انگاری زیر عناوین نوع سوم بخزند. به گمان من، معیار صحت این عناوین عرف جوامع صنعتی است.

غالباً در یک گفتار انقلابی تلاش بر این است که با آرمان‌گرایی و مانع‌شکنی، مجموعهٔ این سه دسته مشکل محصول شرارت و عدم کفایت حاکمان انگاشته و با حذف آنان، حل شود. درحالی‌که در یک حرکت اصلاح‌گرایانه، وقتی این سه مرحله از هم تفکیک شدند، مشکلات نوع اول به‌عنوان طبیعتِ چاره‌ناپذیرِ زیستِ این‌جهانی پذیرفته و تحمل می‌شوند؛ در مرحلهٔ دوم، با برنامه‌های درازمدت فرهنگی و آموزشی، تعمیر و تغییر در زیرساخت‌های اقتصادی، و سرمایه‌گذاری و غیره، مشکلات ساختاری می‌توانند رو به کاهش روند؛ مرحلهٔ سوم، در پی تعمیر کارکرد یا ساخت سیاسی برمی‌آید. می‌توان نظام سیاسی و نظام توزیع قدرت و دستگاه

تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری را طوری تعریف کرد که راه آسیب‌هایی که از رهگذر تصمیم‌های نادرست، استبداد، نادانی، بدخواهی، و غیره عارض می‌شوند، به صورت نظام‌مند بسته شود که البته ممکن است ناگزیر از تغییر ارکان یک نظام سیاسی باشد. اصلاح، مقتضی مصالحهٔ دائم نیست، بلکه مستلزم تفاوت‌های معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، آسیب‌شناختی، و راه‌حل‌شناختی است که میان گفتار انقلاب‌گرا و اصلاح‌گرا وجود دارند؛ اصلاح با اقدام خشونت‌آمیز منافات دارد، اما با ایستادگی بر سر مواضعی که خشونت به آنها تحمیل شده است، ضرورتاً در تعارض نیست. اصلاح می‌تواند، و بسا که می‌باید، **جدی، عمیق و حتی بنیادی باشد، تفاوت آن با شیوه‌های دیگر در برآورد عقلی و تجربی و نه رمانتیک علل مشکلات و راه‌حل‌های آنهاست، نه اینکه صرفاً متوجه ظواهر باشد و در مقابل خشونت عقب بنشیند.** مهم‌ترین واقعهٔ تاریخی که عنوان اصلاح به آن اطلاق شده است پروتستانتیسم است. لازمهٔ رفرم‌بودن پروتستانتیسم این بود که لوتر دستور به حمله، شکستن و سوزاندن و کشتن ندهد، اما لازم نبود از هر حرکت اصولی، به استناد واکنش‌های خشونت‌آمیزی که از طرف پاپ و کاتولیک‌ها محتمل بود، چشم بپوشد. اصلاح دینی حرکتی باصلابت و اقتدار بود، خشونت‌های بزرگی را تحمل کرد که جنگ‌های سی‌ساله و قتل‌عام بارتولمه فقط نمونه‌هایی از آن بودند، اما نه تحمل این خشونت‌ها هویت اصلاحی آن را خدشه‌دار کرد، نه بدون تحمل آن، تحقق آرمانهای اصلاح‌گرانه‌اش ممکن بود.

فصل چهارم

بیگانه

آنارشیسم و استعمار

تلقی از استعمارِ پیرامون به وسیلهٔ متروپل، به‌مثابهٔ مشکل اصلی جهان نو، از جلوه‌های بسیار مهم و اثرگذار فرهنگ سیاسی مدرنیتهٔ اخیر در قرن بیستم است. کاوش در معنا و مفهوم و ریشه‌های فکری و روانی و نتایج سیاسی و اقتصادی آن، موضوع فصل حاضر است. ما در جست‌وجوی رشته‌ای هستیم که بنا به فرضیه، تخاصم با امپریالیسم و تعارض با استعمار را به ارکان فرهنگ مدرن (فصل نخست) و پیامد اصلی آن (فصل دوم) متصل کند؛ نیز در پی پاسخ این پرسش هستیم که آیا چشم‌اندازی که به‌مثابهٔ جایگزین آنارشیسم، رمانتیسیسم، آنتاگونیسم، و نتیجهٔ آن، یعنی تمایل به تحول انقلابی تمهید شد، (فصل سوم) در روابط میان ملل هم چارهٔ مشکلی تواند بود؟

تعدی جماعت‌های مختلف بشری به یکدیگر، به‌منظور به چنگ‌آوردن مطلوب‌های کمیاب، عمری به درازای عمر بشر دارد. شاید خشن‌ترین جلوهٔ این تعدی، حمله به روستاها و قبایل با هدف به بردگی‌گرفتن آنها باشد؛ پدیده‌ای که در طول تاریخ و عرض جغرافیا در میان عموم ملل و نِحَل، از

حوزه‌های تمدنی بین‌النهرین و نیل، در هزاره‌های قبل از میلاد، تا امپراتوری‌های مسیحی و اسلامی در قرون میانه، و از آسیای شرقی تا آمریکای جنوبی در قرون اخیر، وجود داشته است. از تموچین، تیمور، آتیلا، نرون، و گرگوری که بیشتر ضد قهرمانند، تا خشایار، اسکندر، رشید، سلطان‌محمد، لویی چهاردهم، و پطر کبیر که بیشتر سیمای قهرمانی دارند، همه در کار ایلغار بوده‌اند. در دنیای پیش‌مدرن، از گسترده‌ترین حوزه‌های تمدنی تا دورافتاده‌ترین جماعات بدوی، از گروه‌های بزرگ نظامی و شبه‌نظامی تا عادی‌ترین افراد بی‌یاور، هر کس از حیث دست‌اندازی به حریم دیگران (به‌معنای عرفی این تعبیر) هر کاری نکرده است، به اقرب احتمال، نمی‌توانسته است.

این خصیصه اما، در عصر مدرن، به‌واسطهٔ ظهور بورژوازی و دولت ـ ملت و پیشرفت تولید و تجارت، اشکالی ویژه یافت و حساسیت‌های ویژه‌ای برانگیخت. به تعبیر دیگر، همان کنش و واکنش معتاد و معروف، جلوه‌هایی جدید یافت. مثلاً همان پدیدهٔ قدیمی غارت، که افراد و دسته‌ها را بدون توجه به سایر اوصافشان به ظالم و مظلوم تقسیم می‌کرد، اینک در قالب دولت‌های سرزمینی قرار می‌گرفت و کشورها را به سلطه‌گر و زیرسلطه تقسیم می‌کرد. علاوه بر این، در دوران کهن، محدودیت‌های ابزاری، دست‌اندازی‌ها را غالباً به حوزهٔ همسایگان محدود می‌کرد، اما توان تکنولوژیک مدرن این امکان را فراهم کرد تا انگلستان، فرانسه، پرتغال، هلند، و اسپانیا که در اروپا بودند، سرزمین‌ها و اقوام قاره‌های دیگر را زیر سیطرهٔ خود درآورند. به این ترتیب، در قرن نوزدهم، پدیدهٔ قدیمی ایلغار، زیر عنوانی جدید، به نام استعمار، شهرت یافت. اینکه استعمار پدیده‌ای جدید تلقی شد، یک قسم به سبب فراخنای جغرافیایی آن بود؛ قبل از کشف اقیانوس‌ها و گذرگاه‌هایی که آنها را به هم متصل می‌کردند و پیش از اختراع کشتی‌های بزرگ، بجز در موارد

استثنایی، همچون دست‌اندازیِ امپراتوری عربی ـاسلامی عباسیان از بنگالهٔ هند تا غرناتهٔ اسپانیا، امکان رفتن و خصوصاً دوام‌آوردن در سرزمین‌های دور دشوار بود. سبب دیگر این بود که ایلغارهای کهن شیوه‌هایی شبیه شبیخون داشتند، اما استعمار معمولاً با برنامه‌ریزی گسترده و همکاری عناصر بومی بود؛ چنگیز مغول، تیمور گورکان، و اشرف افغان که نماد ایلغارهای بزرگ کهن بوده‌اند، «آمدند و کشتند و سوختند و بردند و رفتند»، اما استعمارگران بنای بهره‌وری درازمدت داشتند و، به همین دلیل، از کشتن و سوختن به اقل آن اکتفاء می‌کردند، و در پی استخدام و همزیستی برمی‌آمدند. سبب سوم این بود که گرچه از لحاظ نیت، گوهر ماهوی ایلغار و استعمار، هردو، غلبهٔ سیاسی و بهره‌کشی اقتصادی بود، اما در نوع کهن، این پدیده غالباً جز خسارت هیچ نداشت، درحالی‌که در نوع جدید، از لحاظ پیامد ـچه‌بسا ناخواسته ـگاه فوایدی هم دربر داشت.(۱) این تفاوت‌ها از منظر ایدئولوژی‌هایی چون ناسیونالیسم و سوسیالیسم باعث شد که از استعمار به‌عنوان پدیده‌ای که میراث عصر جدید و عقل روشنگری است، نام برده شود،(۲) و خصوصاً با گسترش رمانتیسیسم در سدهٔ نوزده، گذشتهٔ پیراسته از استعمار تقدیس شود. ادبیات گسترده‌ای، از شعر، داستان، و نمایشنامه تا تحلیل‌های جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، و سیاسی در اطراف این موضوع فراهم آمد، نظریه‌هایی متعدد در مورد علل و اثرات آن پرداخته شد، و راهبردهایی متنوع دربارهٔ مبارزه با آن تدوین شد. چنین می‌نماید که برداشت درون‌سرزمینی از دولت، به‌مثابهٔ سرمنشاء تمامی مشکلات، اعم از فقر و ظلم، در سطح جهانی، به استعمارگر منسوب شد. به عبارتی، آنارشیسم پنهان در سطح سرزمین‌های کوچک، که در فرهنگ سیاسی جدید، زمینه‌ساز نوعی بدبینی افراطی به دولت بود، کشورهای کوچک را در سطح کلان بین‌المللی به‌جای مردم و کشورهای بزرگ را به‌جای دولت نشاند، و قاعدهٔ دولت خوب دولتی است که

وجود نداشته باشد را، با شدتی بیشتر، به دولت بزرگ خوب تسری داد.

به موازات رشد انگارهٔ استعمار، به یمن ادبیات مارکسیستی، استعمار به تعبیری جدید به نام امپریالیسم پیوند خورد. در اصل، ایدهٔ امپریالیسم، تلاش فکری مشترک ولادیمیر ایلیچ، رزا لوکزامبورگ، و نیکلای بوخارین برای نجات نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی و توضیح و توجیه این بود که چرا پیش‌بینی‌های مارکس در مورد انقلاب پرولتاریایی به تحقق نپیوست و فروپاشی نظام سرمایه‌داری اتفاق نیفتاد، اما به‌تدریج عنوانی برای سلطه‌جویی جهانی شد. لنین بر اساس این نظریه استدلال کرد که سرمایه‌داری، که قبلاً در قالب دولت‌های ملی محقق شده بود، به یک شبکه بدل شد تا اولاً، آسیب‌پذیری آن به‌طورکلی کاهش یابد و ثانیاً، از طریق استعمار و تهیهٔ منابع اولیهٔ ارزان، سیکل اقتصادی بسته‌ای که مارکس براساس علم اقتصاد کلاسیک پیش‌بینی کرده بود که سرمایه‌داری را درون خود خفه خواهد کرد، برون‌رفتی پیدا کند. درعین‌حال، بعضی از روشنفکران لیبرال غربی هم، به چیزی به نام سلطهٔ امپریالیستی، ولو در غیر روایت لنینیستی آن، معترض شدند و، به‌همین‌دلیل، مخالفت با استعمار و امپریالیسم چیزی بیش از یک ایدهٔ لنینیستی صرف بود، و در بسیاری از محافل روشنفکری دنیا، به تفاریق و به غلظت‌های متفاوت، طرفدارانی گسترده داشت. ولی تفاوت در این بود که ایدهٔ لنینیستی امپریالیسمی را مطرح می‌کرد که دو خصیصه داشت: اول علت تامهٔ مشکلات عالم بود و دوم، (و شاید به‌همین‌دلیل) تضاد با آن آشتی‌ناپذیر می‌نمود؛ یعنی، فقط در پی انقلاب پرولتاریایی یا، بنا به روایات اخیرتر، به‌وسیلهٔ جنگ دنیای سوسیالیستی علیه دنیای کاپیتالیستی، به طرز قهرآمیز، باید از بین می‌رفت. درحالی‌که در جاهای دیگر، نگرش به سلطهٔ غرب این بود که باید محدود شود، باید نسبت به توسطه‌طلبی آن اعمال فشار و در مقابل بی‌عدالتیِ آن مقاومت شود. این به‌وضوح غیر از آن تفکری بود که

به هویت دیابولیک و ضرورت ریشه‌کن‌کردن آن اعتقاد داشت.

مروری کوتاه بر سه دیدگاه نسبت به امپریالیسم، به ما کمک می‌کند تا در فهم صحیح و سقیم آنچه تحت این عنوان کلی درخزیده است و، خصوصاً به کمک غلبهٔ گفتمان روشنفکری چپ و بومی‌گرا، گاه به‌صورت بدیهیات اولیه درآمده است شناخت بیشتری داشته باشیم. دقت کنیم که در تمامی موارد، تعبیر امپریالیسم و استعمار را به‌معنایی ارزش ــ یا ضدارزش ــ زدوده «جریان طالب سلطه» به کار می‌بریم.

از نگاه لوکزامبورگ «سرمایه‌داری ناگزیر است بر کل دنیا مسلط شود و سرنوشت همهٔ کشورها را در دست گیرد تا بتواند منابع اولیهٔ موردنیاز برای تولید انبوه خود را، از لحاظ کمّی و کیفی، به‌گونه‌ای تهیه کند که بتواند برای ارزش اضافی خود نیروی کار تولیدی پیدا کند.»(۳) بوخارین تأکید می‌کرد، ماهیت سرمایه‌داری توسعه‌طلب اقتضاء می‌کند که با ایجاد اقتصاد جهانی، بازارهای اقتصاد ملی را در شبکه‌ای از روابط متقابل مهم وابسته کند.(۴) لنین بر این بود که عواملی همچون نیاز به تضمین منابع خام، فراهم‌آوردن مجرایی برای سرمایه، ایجاد منبعی برای کسب سود از سرمایه‌گذاری، و به دست‌آوردن بازار تضمین‌شده برای فروش امپریالیسم را گسترش می‌دهند. «یکی از جلوه‌های اساسی امپریالیسم، رقابتی است که برای رسیدن به موقعیت یک قدرت برتر و تصرف مایملک، بین بعضی از قدرت‌های بزرگ رخ می‌دهد. غرض از چنین رقابتی، در درجهٔ نخست، فایدهٔ مستقیم آن، یعنی غنائم کسب‌شده نیست، بلکه بیشتر تضعیف موقعیت برتر رقیب در عرصهٔ مبارزه است»(۵). در این تعاریف کمابیش نزدیک، امپریالیسم تحقق اجباری و تاریخی قدرت‌های صنعتی برای به تأخیرانداختن بحرانِ «تولید انبوه، مصرف اندک، منابع کم، عرضهٔ ارزان» است که، گاه با تصرف کشورهای کوچک، گاه با اعمال فشار بر آنها، و گاه با جنگ میان

کشورهای متروپل صورت می‌گیرد. در این نگاه، اساساً امپریالیسم چیزی که از لحاظ اخلاقی قابل محکوم‌کردن، یا عملاً قابل پیش‌گیری باشد، نیست؛ مرحله‌ای است که گرچه خالی از مبارزه نیست، اما باید سیر تاریخی خود را طی کند و بر اساس یک تناقض درونی فروشکند؛ مبارزه در حکم کاتالیزور است.

تفسیر کمابیش متفاوتی از این پدیده، به مارکسیست‌های منتقدِ مارکس متعلق است که تأکید بر جبر تاریخی را برنتافتند، و بر این بودند که باید دستی از آستینی به درآید و این نظم را برهم زند؛ آنها عقیده یافتند که جنگ بین کشورهای سرمایه‌داری اتفاق نمی‌افتد و به جای آن، خشونت امپریالیستی به سرکوب آن دسته از نیروهایی که دشمن سرمایه‌داری هستند، می‌پردازد. در این دیدگاه، دنیای سرمایه‌داری دنیایی واحد است که کنترل آن را شرکت‌های تولیدی و تجاری بزرگ و گاه بین‌المللی به‌عهده دارند. رهایی تنها هنگامی صورت می‌گیرد که نهضت‌های آزادی‌خواه ملی علیه کشور استعمارگر و نخبگان حاکم محلی دست به شورش بزنند. در این تفکر، دیگر امپریالیسم مرحله‌ای ناگزیر از سرمایه‌داری نیست که فقط باید آن را شناخت و رسیدن به مرحلهٔ گذر تاریخیِ آن را تسریع کرد، بلکه نجات از آن، در گرو مبارزهٔ رودرروست؛ خلق‌ها می‌توانند با در دست‌گرفتن سرنوشت خود سرمایه‌داری انحصاری را شکست دهند. از نظر نئومارکسیسم شکست سرمایه‌داری، برخلاف آنچه مارکس و، تا حدودی، لنین می‌گفتند، محصول تضادهای داخلی آن نیست، بلکه به‌سبب شورش مردم استثمارشده علیه استثمارگران است. در اینجا عنصر اراده و عملِ آگاهانه نقش مهم‌تری می‌یابد و منازعهٔ بیشتر بر مبانی اخلاقی استوار می‌شود و مستقیماً به حصول وضعیتی غیرقابل تحمل از سوی امپریالیسم «بزرگ‌ترین نیروی ویران‌سازندهٔ جهان» ارتباط داده می‌شود.(۶) در میان روشنفکران جهان سوم، این روایت

اخیر چون با ولنتاریسم، از یک‌سو، و با دوآلیسم (یا همان نگاه سیاه/ سفید)، از سوی دیگر، کاملاً تطابق می‌کرد، بیش از نظریه‌های جبری-تاریخیِ پردازندگان اصلی نظریهٔ امپریالیسم مقبول افتاد. به همین دلیل کسانی که از امپریالیسم معنای مبارزه‌خیز آن را در نظر داشتند، از هرگونه تأمل نظری در این باب، با این توجیه که «توضیح واژه‌هایی از قبیل 'امپریالیسم' که همه به آن آگاهی داریم لازم به نظر نمی‌رسد،»(۷) طفره رفتند.

روایت سومی از امپریالیسم، نزد چپ اگزیستانسیالیست اروپایی یافت می‌شود که فاصلهٔ بیشتری با جبرباوری می‌گیرد و بحث را بیشتر از منظر مفاهیم وجودگرایانهٔ آزادی و استقلال پیش می‌برد. این نگاه عمدتاً در فرانسه نضج گرفت و سخنگوی سرشناس آن ژان پل سارتر است. سارتر، تحقق امپریالیسم را با میل کشورهای متروپل به حذف آزادی و استقلال کشورهای پیرامونی به قصد استفادهٔ اقتصادی و مهم‌تر از این، به قصد تحقیر و نابودی فرهنگ بومی آنان تبیین می‌کرد. در اینجا کانون تأکید از حوالت تاریخی یا ساختکار نظام کاپیتالیستی به تمایلات اروپامداری و خودبزرگ‌بینی غربی که در پی تحمیل و تحدید بود، تغییر می‌کرد: تمدن ماشینی، انسان اروپایی را نسبت به جایگاه فرهنگی خود، به نوعی خودشیفتگی دچار کرده است که بر اساس آن به خود حق می‌دهد ملل عقب‌مانده و پست را به خدمت بگیرد و از این طریق، ضمن استفادهٔ طبیعی از آنان، اسباب تشبه به اروپا و، درنتیجه، اسباب رشد را برای آنان فراهم کند. سارتر در مقدمهٔ خود بر کتاب ***دوزخیان روی زمین*** چنین می‌نویسد: «دنیا همگون نیست. در محدودهٔ آن مللی اسیرند، مللی استقلال کاذب یافته‌اند، مللی برای استقلال نبرد می‌کنند، و مللی استقلال یافته‌اند اما در تهدید امپریالیست‌ها هستند.» او از متن کتاب فوق نقل می‌کند که «بیایید این اروپایی را که دائماً از انسان حرف می‌زند، درحالی‌که در گوشه وکنار کوچه‌های خودش و در تمام نقاط دنیا هرجا انسانی را بیابد،

کشتار می‌کند، ترک گوییم... قرن‌هاست که این اروپا به نام «افسانهٔ معنویِ» ادعایی، تمامیت انسان را خفه می‌کند.»(۸)

شاخص حامیان این نظر، که بر فرمول استعمار / استقلال تأکید می‌کردند، روشنفکران آفریقایی و آسیایی چون امه سه‌زر، فرانتس فانون، آلبر ممّی، و علی شریعتی بودند که تحصیلات خود را در زمینهٔ علوم اجتماعی در فرانسه به انجام رسانده بودند. از نگاه اینان، لذتِ شمالی ـ غربی و رنجِ جنوبی ـ شرقی، هردو محصول استعمار بود. آلبر ممی می‌گوید: «همین رابطهٔ استثماری است که زندگی در مستعمره را برای استعمارگر ممکن می‌سازد، همین رابطه است که پرثمر و آفرینندهٔ منافع است و استعمارگر را در کفه‌ای از ترازو قرار می‌دهد که در کفهٔ دیگرش استعمارزده جای می‌گیرد. اگر سطح زندگی او بالاست، از این‌روست که سطح زندگی استعمارزده پایین است... هرچه او آسوده‌تر نفس می‌کشد، استعمارزده بیشتر احساس خفقان می‌کند.»(۹) در این الگوی اگزیستانسیالیستی، **ماهیت انسان می‌توانست در نهایت آزادی تعریف و انتخاب شود، و به هیچ طبیعتِ ازپیش‌تعیین‌شده‌ای وابسته نبود، همه چیز به استحمار و خودآگاهی منوط بود.** این تکمله‌ای بود که نظریهٔ لوح سفید لاک، رمانتیسیسم روسو، و آنتاگونیسم مارکس را یک قدم بلند دیگر به پیش می‌راند. در این زمینه، کتاب ***بازگشت به زادبوم***، نمونه‌ای‌ست که دربارهٔ علت تحقق استعمار می‌گوید: «استعمارزده تنها به این دلیل که دیگران او را حیوان کرده‌اند، حیوان نشده است، بلکه به این دلیل هم هست که خود او حیوان‌شدن را پذیرفته است. وقتی که او به خود بازگردد و ماهیت خود را بازشناسد، دیگر انسانی شکست‌خورده نیست.»(۱۰) حتی از نگاه کسانی که به‌هرحال برای دخالت قدرت‌ها نقش تغییر و تحول قائل‌اند و آن را به غارت صرف فرونمی‌کاهند، چنین تغییری چون با فرهنگ بومی تناسب ندارد، رد می‌شود. «دگرگونی بنیادی در درون چهارچوب مضامین و

نهادهای یک نظام اجتماعی، آسان‌تر از دگرگونی و تغییری است که به‌وسیلهٔ استعمار از بیرون و در تقابل با مضامین و نهادهای آن به عمل می‌آید. مطلب بالا در گذشته‌ای نزدیک به حقیقت پیوسته است؛ یعنی در دوره‌هایی که خلق الجزایر در جنگی سخت و دهشتناک، استقلال ملی خود را در فصل شگفت‌انگیز تاریخ آزادی و استقلال خلق‌ها ثبت کرده است.»(۱۱) بر این مبنا، امپریالیسم، که در نگاه مارکسیسمِ ارتدوکس یک گذار ناگزیر محسوب می‌شد و مبارزه با آن در چارچوب تسریع روند همین گذار ممکن بود، در نگرش مارکسیسمِ اگزیستانسیالیستی فقط به آگاهی و ارادهٔ انسان‌هایی وانهاده شد که با خودآگاهی از وضعیت استعماری و کشف رمز تحقیر و وابستگی شخصیتی به مبارزه با آن برمی‌خاستند. شریعتی می‌گوید: «شبه‌روشنفکرانی که از عقیدهٔ خویش و مسخره‌کردن مذهب و ملت و اخلاق و لجن‌مال‌کردن ارزش‌ها و مقدسات خود لذت می‌برند و قول و فعل و حتی فساد هر فرنگی را در هر زمینه حجت می‌دانستند و از او فتوا می‌گرفتند... یکباره دگرگون شده‌اند، و از آن میان چهره‌های نوینی طلوع کرده است که ظلمت سده‌های استعمار را با تابش خیره‌کننده و گستاخ خویش شکسته و جهان سوم را روشن ساخته است.»(۱۲)

روایت‌های سه‌گانهٔ فوق (مارکسیسم لنینیسم، نئومارکسیسم، و مارکسیسم اگزیستانسیالیست)، علی‌رغم تفاوت‌ها، در دو نکته متفق‌اند و آن مصداق‌یابی واحد از امپریالیسم و صدور حکم واحد دربارهٔ آن است؛ این مصداق، غرب صنعتی، به‌طور عام، و آمریکا، به‌طور خاص، است و مقابله با آن و بلکه مقاتله و برانداختن آن ممکن و بایسته است.

لوح سفید جنوب

نظریهٔ استعمار و امپریالیسم، در روایت رایج آن، ادامهٔ منطقی نظریهٔ لوح

سفید لاک و لوح پاک روسو، و آنتاگونیسم طبقاتی مارکس به نظر می‌رسد. اگر این را بپذیریم که جهان هم، مثل جوامع درگذشته، مادامی که تحت حاکمیت حقوقی و حتی سیاسی واحد یا همگرایی درنیاید، در ساحت ماقبل سیاسی به سر می‌برد، می‌توانیم علل گرایشهای آنارشیسم پنهان در فرهنگ سیاسی مدرن در داخل محدوده‌های ملی را به ریشه‌یابی مواضع ضدامپریالیستی تسری دهیم. تقابل هابز و لاک در تعریف و توصیف وضع طبیعی، و غلبهٔ تفکر لاک در این منازعه و تقویت آن با رمانتیسیسم روسو، زمینهٔ فکری ظهور گرایش‌های ضداقتدار، حتی اقتدار دموکراتیک، در عرصهٔ سیاست ملل شد و از اینجا به سیاست بین ملل راه یافت.

در فصل نخست گفتیم که از نظر لاک، انسان‌ها در وضع طبیعی دچار رقابت کشنده نیستند؛ وضعی که در آن انسان‌ها بر مقتضای عقل کنار هم می‌زیند بی‌آنکه قدرت مسلطی با اختیار داوری میان آنها بر زمین باشد، وضع طبیعی است. پس انسان‌ها در غیاب حاکمیت سیاسی، تقریباً بدون مشکلی حاد، زندگی می‌کنند. روشن است که از این دیدگاه، آزادیِ طبیعی به حکومتی واگذار می‌شود که مقدار زیادی خوشبختی، سعادت، و... برای انسان‌ها به همراه آورد. مطابق نظر لاک، تصویری که هابز از انسان ارائه می‌کند، انسان بعد از اجتماع است. انسانِ خارج‌شده از وضع طبیعی است؛ یعنی انسان‌ها بد شده‌اند. انسان‌ها پاک و بی‌اقتضاء به دنیا می‌آیند، حاکمیت سیاسی، آنها را بد می‌کند. پس چاره‌ای جز نفی و مبارزه وجود ندارد. باید با تخریب نظم موجود، طرحی دیگر درانداخت. **طریقه درانداختنِ این طرح نو، در اندازه‌های ملی، مبارزهٔ انقلابی، و در سطح بین ملل، مبارزهٔ ضداستعماری و ضدامپریالیستی بود.** این دو در ریشه‌های فکری مشترک بودند؛ یک ایده بود که در دو سطح، دو تجلی کمابیش مشابه داشت. همان‌طور که «مردم بد» و «حکومت خوب» ترم‌هایی تناقض‌آلود بودند، جامعهٔ «جنوبی یا جهان سومی

بد» و جامعهٔ «شمالی یا جهان صنعتی خوب» هم محکوم همین حکم بودند. از این دیدگاه، جهان سوم و جهان دوم شهروندانی بی‌گناه محسوب می‌شوند که باید از اقتدار سیاسی و اقتصادی جهان صنعتی استعمارگر بگریزند و با آن به ستیز برخیزند.

به نظر می‌رسد راهبرد مبارزه با امپریالیسم، به قصد برقراری نظام عادلانهٔ جهانی، در قالب الگوی یک انقلاب بزرگ فراملی تصور می‌شده است، همان‌طور که مبارزه با حکومت‌های سرزمینی، می‌تواند مقدمهٔ مبارزه با امپریالیسم تلقی شود. نظریه و عمل «مبارزهٔ جهانی با امپریالیسم»، کمابیش بر همان مبانی «انقلاب ملی» متکی است، و بر همین اساس عمدهٔ نقدهایی که بر این وارد است، به آن نیز صادق خواهد بود. به دلایلی که در زیر می‌آیند و در فصل نخست به‌تفصیل توضیح داده‌ام، انقلاب‌ها، از منظر اهداف اندیشیده و مصرح خود کمتر قرین توفیق بوده‌اند؛ بر همین مبنا، می‌توان استدلال کرد که راهبرد مبارزات ضدامپریالیستی، که کماکان در دنیای روشنفکری از حمایت قابل‌توجهی برخوردارند، سرنوشتی متفاوت از راهبرد انقلاب، نخواهد داشت. در فصل دوم گفتیم که انقلاب‌ها در عصر خود و با توجه به شعارهایی که در آن زمان مطرح می‌کنند، معمولاً پدیده‌هایی ناکامیاب‌اند. علت آن هم اینکه تصور اولیه در فرایند انقلاب‌ها این است که روشنفکران مبارزه‌ای را برنامه‌ریزی می‌کنند تا یک حاکمیت سیاسی ناکارآمد و/ یا نامشروع را واژگون کنند و یک حاکمیت سیاسی مطلوب و مشکل‌گشا را به‌جای آن بگذارند، ولی از آنجا که تصور مذکور، غالباً و تا حدود زیادی به‌ناگزیر، در یک فضای رمانتیک و پرهیجان و بر اساس یک آسیب‌شناسی غیرعمیق و غیردقیق درمی‌پیوندد، شانس چندانی برای بهینه‌سازی وضعیت ندارد. گفتیم که در انقلاب‌ها، بر اساس سنتِ روشنفکریِ اصالتِ مانع، یعنی، این ایده که همه چیز برای همه‌کس به قدر

کافی هست، مشکل فقط انحصاری‌شدن لذت در دست نخبگان اقتصادی و سیاسی است، وعده‌های کلان داده می‌شود؛ اینک می‌افزاییم که مبارزات ضداستعماری و ضدامپریالیستی هم، برمبنایی مشابه استوار بوده‌اند. اگر این درست باشد که در انقلاب‌های ضدحکومتی، وقتی حکومت پیشین از بین می‌رود، آن وعده‌های کلان قابل وفاشدن نیستند، چراکه قرار بوده است، به محض برداشته‌شدنِ مانعِ رژیم پیشین، مصادرهٔ انقلابی، و سازندگی آسانِ متکی به آن، متکی به شکست انحصارها و اسراف‌ها، کمبودها را به‌سرعت برطرف کند، که به دلیل نادرستی مبانی آسیب‌شناختی رمانتیک انقلابی، نمی‌کند، تحلیل‌هایی که مصادرهٔ قدرت و ثروتِ کشورهای بزرگ صنعتی را چارهٔ فقر جوامع جهان سوم می‌دانند، از همان مشکل رنجورند. پیش‌تر اشاره کردم که به موازات دورشدن از زمان پیروزی انقلاب، خواهشگری طبایع مشترک انسانی که هابز و هیوم بهتر از هر کسی آن را آشکار کرده‌اند، و ساخت چاره‌ناپذیر سلسله‌مراتب اجتماعی، که برک و هیوم آن را به‌درستی تحلیل کرده‌اند، به قرار خویش بازمی‌گردد، و، به این ترتیب، چه‌بسا نظم سیاسی و اجتماعی، علی‌رغم انبوهی از هزینه‌ها، به جای اول خود یا مقادیری عقب‌تر بازگردد. اینک می‌افزاییم که اگر، بنابه آنچه از تورن نقل شد، خواب‌های طلایی عصر انقلاب‌ها تعبیر نشدند، ظاهراً دلیلی در دست نیست که در مورد مبارزات جهانی، نتیجه از قراری دیگر باشد. مبارزات جهان سوم علیه امپریالیسم، به روایت روشنفکری جهان سوم‌گرا، **انقلابی در سطح فراملی** است، و هرآنچه در خصوص ناکامیابی تحول انقلابی بیان شد، می‌تواند انقلاب جهانی را هم دربرگیرد، چراکه بیشتر پتانسیل‌های آن را دارد و افزون بر آن، زمینه‌های واگرایی و خاص‌گرایی مبتنی‌بر اختلافات، در عرصهٔ جهانی بیشتر است.

نگرش کلاسیک روشنگری با انکار موجودیتی به نام طبیعت انسان و همه

چیز را بـه تربیت اجتماعی مـنسوب‌داشـتن، و نـیز بـا تـصنعی قـلمدادکـردن ساختارهای روابط نابرابر جمعی در این جهان، که گرچه می‌توانـد اشکـالی متفاوت بگیرد، ولی ظاهراً در اصول و ارکان چاره‌ناپذیر است، جهان و تمامی نهادها و روابط آن را صناعی و محصول اراده‌ها می‌داند، عموم مشکلات را صورت اخلاقی می‌بخشد، و به شرارت طبقهٔ مسلط منتسب می‌کند. بـحث بهره‌کشی استعماری و بـرتری‌جویی امپریالیستی و اسـتعماری، تـصویری، بـزرگنمایی‌شده، از تـفسیر فـوق جـلوه مـی‌کند. در صـحنهٔ بـین‌المـللی، مجموعه‌ای از کنشگران وجود دارند که، کماکان، دولت ـ ملت‌ها مهم‌ترین و بزرگ‌ترین بازیگران این عرصه هستند؛ در رقـابت قـدرتی کـه درمـی‌گیرد، طبیعی است قدرت‌هایی که برترند بتوانند نفوذ بیشتری اعمال کنند. چـنین می‌نماید که این در ذات انسان و اجتماع است و روان‌شناسی و تاریخ بیش از هر چیز گواه این است که اصلِ آن برانداختنی نیست و، بر همین اساس، تقبیح اخلاقی و به راه‌انداختن مبارزه به قصد برانداختن آن بـه‌دشواری مـی‌توانـد امید اصابت به هدف داشته باشد؛ هدفی بجز شاید جـابه‌جاکـردن مـوضع قدرت و ضعف که، البته، در این صورت، رقابت قدرت است که در لفاف نفی قدرت درخزیده است. در صحنهٔ روابط بین‌الملل، قدرت‌ها با هم بـرخـورد می‌کنند و از مجموعهٔ این برخوردها، بردارهای برآیندی ایجاد مـی‌شود کـه ضامن تعادل قوا و نظم نسبی است. مـهم ایـن است کـه تـلاش شـود نـتایج نامطلوب این تعادلِ مبتنی‌بر توزیع قدرت به حداقل برسد که البته نیازمند یک حرکت دوسویهٔ تنازع / تفاهم تدریجی است. ولی اصل اینکه ساختار روابط بین کشورها بر اساس قدرت است، مثل هر پدیدهٔ احترازناپذیر دیگـری، از محکومیت اخلاقی آسیب نمی‌بیند و تلاش برای تغییر آن، به سعی دشـوار شبیه‌تر است.

چـنین مـی‌نماید کـه فـرهنگ سیاسی غـالب، مـتأثر از رمـانتیسیسم و

آنارشیسم روشنفکران سیاسی، براساس فرمول پیش‌گفته، این آمادگی و شاید حتی این ناچاری را احساس می‌کرده است که علت‌العللی برای ناسورهای ملل جنوب پیدا کند، همان‌طورکه در مورد اندرونهٔ ملل نیز همین‌گونه عمل کرد. مقدماتی چون رمانتیسیسم، آنارشیسم، و آنتاگونیسم، در درون، راه‌حل تمامی مشکلات را در انقلاب علیه دولت و، در بیرون، راه‌حل کل دشواری‌ها را در انقلاب علیه دولت بزرگ یا مبارزه با امپریالیسم می‌دید. تفکر مذکور کمتر حاضر بوده است ضعف فکری و آموزشی و فقد تلاش و کسر روحیهٔ اجتماع‌گرایی (نه جماعت‌گرایی) و غنای فرهنگ خرافی را در این ماجرا دخیل بداند، و نه حتی پاره‌ای نابختیاری‌های طبیعی که مناطق جنوب را با فقر و خطر بیشتری مواجه کرده است. چراکه، در صورت پذیرفتن این موارد، دو نتیجه به دست می‌آید که هر دو نامطلوب است: یا تقصیر عمده برعهدهٔ جوامع جنوب است، یا اصلاً مقصر بشری درکار نیست و مشکل عمدتاً برخاسته از خطا یا جفای طبیعت است. و این هردو، مانعِ ایدهٔ وجود مقدم بر ماهیت و آزادی انسان در تغییرات، و امکان بی‌نهایتِ بهینه‌سازی است که ایده و ایمانِ عقل روشنگری و سنت روشنفکری محسوب می‌شود.

به گمان من، نظر هابز در مورد وضعیت طبیعی باید تناسب بیشتری با رقابت قدرت در عرصهٔ بین ملل داشته باشد. از نظر هابز انسان در وضع طبیعی دچار یک وضعیت به‌سختی قابل تحمل است. به دلیل رقابت شدید و غالباً خشن انسان‌ها برای دستیابی به مطلوب‌های کمیاب، وضع طبیعی می‌تواند به‌شدت بحرانی و کاملاً خطرناک باشد. بنابراین، در چنین وضعیتی، انسان‌ها باید هر کسی را با هر شرایطی که بتواند حکومت را در اختیار بگیرد و امنیت اولیه را تأمین نماید و نظمی در جامعه برقرار کند، بپذیرند و مخالفتی با او نداشته باشند. روشن است که بر چنین اساسی، همان‌قدر در عرصهٔ سیاست داخلی،

نظم و امنیت، و به‌تبع آن اقتدار، اهمیت دارد که در عرصهٔ سیاست خارجی. اگر این ایده را به سطح بین ملل برکشیم، حاصل این خواهد بود که در این عرصه، در حال حاضر، به‌نسبت، در ساحت وضع طبیعی به‌سر می‌بریم که از منظر لاک به‌قدر کافی قابل تحمل است و همانند وضع طبیعی داخلی، آزادی خود را ارزان نمی‌فروشد. برای خروج از وضع طبیعی، اضطراری در کار نیست، لاجرم، هرگونه تلاش قدرت‌ها برای غلبه در عرصهٔ جهانی، با مخالفت و مقاومت همراه خواهد بود. از نظرگاه هابز اما، انسان‌ها چون برای خروج از وضعیت طبیعیِ بین ملل، که غالباً وضعیت جنگ بوده است، دچار اضطرارند، ناگزیر باید به هر حکومتی تن دهند، ولو اینکه حکومتی مستبد و مطلقه باشد. روشن است که با چنین مبنایی برای خروج کل جهان از وضعیت جنگ، می‌توان به یک حاکمیت واحد قدرتمند در عرصهٔ بین‌الملل اندیشید.

ذات قدرت

انتقاداتی که بر مبانی نظریهٔ مبارزهٔ خشن برای حصول تغییرات بنیادی ایراد شده، زمینه‌ساز نظریه‌پردازی متفاوتی دربارهٔ امپریالیسم بوده است. نظریهٔ رقیب در این زمینه، تبیینی سیاسی است که مطابق آن اولین دلیل توسعهٔ توان نظامی و کاربرد آن از سوی کشورها، ناشی از نوعی ترس امنیتی است. تعبیر فوق به این معناست که در دنیای واقعیت هم، یعنی جهانی که از کشورهایی مستقل تشکیل شده است که طبعاً نگران امنیت خود هستند، چون تنها ضامن معتبرِ حفظ تمامیت ارضی در اعمال اقتداری (سیاسی ـ نظامی) نهفته است که ورای مرزهای دولت ـ ملت هم نافذ باشد، امپریالیسم ایجاد می‌شود. فرضیهٔ قدرت ـ امنیت بر این است که تمامی کشورهایی که منابع لازم برای اعمال چنین اقتداری را در اختیار داشته باشند، به یکی از اشکال امپریالیسم روی خواهند آورد؛ از آنجا که همه مایلند در یک موقعیت برتر هژمونیک

قرار گیرند، به کسب قدرت و اعمال اقتدار و غلبه روی می‌آورند و، در این فرایند، البته بعضی موفق و برخی ناکام خواهند بود. این گرایش به‌صورت آگاهانه عمل نمی‌کند، به این معنا که دولتمردان در پی این نیستند که با اعمال سیاست‌های امپریالیستی، امپراتوری جهانی ایجاد کنند، بلکه به یک معنا، از لحاظ نیازی که به امنیت دارند، مجبورند کنترل خود را به دیگر کشورها گسترش دهند؛ زیرا اگر حفظ تمامیت ارضی، اولین هدف هر کشور است، بنابراین، کشورها برای تضمین آن سعی می‌کنند توان نظامی لازم را به‌دست آورند. منتها، با بروز این گرایش، دور باطلی ایجاد می‌شود که در آن، امنیت یک کشور عامل عدم امنیت دیگر کشورها می‌شود. عواملی چند بر این روابط اثر می‌گذارند که غالباً از بی‌ثباتی ذاتی محیط آشفتهٔ بین‌المللی سرچشمه می‌گیرند. ایجاد توان دفاعیِ نظامی موجب رقابت می‌شود، چون هر منبعی هم که کشور در اختیار داشته باشد، باز نمی‌تواند مطمئن باشد که تنها با استفاده از منابع داخلی بتواند امنیت خود را تأمین کند. و چون با این روند، آشفتگی نظام بین‌المللی تشدید می‌شود، بنابراین، نیاز بیشتری به کنترل آن خواهد بود و، در این میان، هر کشوری برای تضمین امنیت خود، از گسترش کنترل خود بر دیگر کشورها ناگزیر است. با این وصف، سیاست‌گذاری‌های امپریالیستی نتیجهٔ قهری این معمای امنیتی خواهند بود. «امپریالیسم نتیجهٔ جبری رابطه‌ای است که بین قدرت‌طلبی و ترس ناشی از امنیت و سیاست بین‌الملل حاصل آمده است.»(۱۳) گاه البته، به موازات این، وطن‌دوستی و روحیهٔ ماجراجویی نیز از عوامل تقویت‌کنندهٔ گرایش‌های امپریالیستی دانسته شده است.(۱۴) اما غالباً، بی‌نظمی بین‌المللی سبب می‌شود کشوری که از قدرتی بیشتر برخوردار است، مجبور باشد حقوق دیگر کشورها را زیر پا بگذارد، زیرا زیربنای روابط کشورها را همین مسئلهٔ امنیت ملی تشکیل می‌دهد و با این اقدام است که کشورها می‌توانند امنیت خود را حفظ کنند.

از نگاه واقع‌گرایان در روابط بین‌الملل، مناقشه و بحران یک ضرورت است، نه یک آفت اجتناب‌پذیر. در این نگاه، دو مفهوم **قدرت** و **امنیت** نقش اساسی دارند: **بدون قدرت امنیت وجود ندارد؛ لذا، برای امنیت بیشتر قدرت بیشتر لازم است** و، به این ترتیب، رقابت امنیت (که طبیعی است) رقابت قدرت (که تا حدودی مصنوعی و برنامه‌ریزی‌شده است) را به دنبال دارد؛ بر این مبنا، صلح چیزی است که در فراگرد تضارب و تعادل و قدرت به‌دست می‌آید. وضع طبیعی هرج و مرج است و چون جهان نمی‌تواند، یا به هر تقدیر نتوانسته است، یک سلطان داشته باشد، نظم بین‌الملل ناگزیر محصول نوعی تعادل ظریف قدرت است که در آن هر دولت می‌کوشد قدرت دیگران را خنثا کند.(۱۵) از این دیدگاه، هر کشوری که به مرحلهٔ امپریالیسم، یعنی به سلطه‌جویی، نرسیده است، به این سبب است که امکان آن را نداشته است؛ یا، به تعبیر دیگر، هر کشوری منهای نظر به مختصات فرهنگی و اقتصادی آن، بنا به لوازم کشش طبیعی نسبت به بقا، سلطه‌طلب است، اما اینکه چقدر در برآوردن آن توفیق یابد، به موقعیت آن از حیث امکانات بستگی دارد. هیتلر در کتاب *نبرد من* نوشت: «طبیعت، مرزهای سیاسی نمی‌شناسد. در این جهان هر کس زور و قدرت داشته، توانسته است مرزهای خود را وسیع‌تر کند. آن کس که از همه قوی‌تر و فعال‌تر است، همهٔ جهان مال اوست.»(۱۶) مسلم نیست که خطای هیتلر در فهم و ابراز مطلب فوق بوده باشد، می‌توان چنین انگاشت که خطای او در این بوده است که گمان می‌کرده، در این مسیر، از ملاحظاتِ چندوجهیِ سود و زیان، که عموماً به پاره‌ای ملاحظات اخلاقی حداقلی (حقوق بشر) منجر می‌شوند، مستغنی است. متقابلاً می‌توان چنین انگاشت که خطای روشنفکران ضدسلطه بیشتر در این بوده است که گمان می‌کرده‌اند می‌توانند حسادت‌های جوامع فقیر را تئوریزه کنند و قدرت‌ها و ثروت‌های بزرگ را، به استناد رفتارهای توسعه‌طلبانه، که در کژنمایی آن

کوتاهی نمی‌کردند، به نفع ضعفا و فقرا مصادره کنند. پدیدهٔ استعمار و جسارت‌ها و خسارت‌های آن به‌طور مطلق البته قابل دفاع نیست، سخن بر سر این است که متأثر از نگرش لاک، روسو، مارکس، غالباً روایت رایج از استعمار، به تأسی از الگوی انقلاب سیاسی، به ابزاری برای تحریض به مبارزه، فراموشی نقص‌ها، و خطاهای بومی‌شده است. دستاویزی که به یمن آن جوامع کاهل یا شوربخت، یا روشنفکرانی که نمی‌خواهند واقعیت این اوصاف را بپذیرند، مشکلات خود را فرافکنی می‌کنند، تا چه بسا با این تلقین، قدری از فشار روانی بکاهند. گیبرنا می‌گوید: «بنیادگراها به‌جای شرمگینی از تأخیر خود نسبت به کشورهای پیشرفتهٔ غربی، معتقدند که دکترین و عقیده [که قطعاً در آن استعمار غرب علت اصلی این عقب‌ماندگی معرفی می‌شود] می‌تواند روح تازه‌ای در کالبد اجتماع بدمد و خطاهای میلیون‌ها مردمی را که بسیاری از آنان در شرایط فقر زندگی می‌کنند اصلاح نماید، و از این اعتقاد خود احساس غرور می‌کنند.»(۱۷)

غالباً در برابر این ایده که ذات قدرت مایل به غلبه است و استنتاج از آن به اینکه امپریالیسم سکه‌ای نیست که به نام کشوری ضرب شده باشد، بلکه هر قدرتی از حیث قدرت‌بودن مستعد سلطه است، دغدغهٔ خودی/ بیگانه مطرح می‌شود. در صورتی‌که با هر معیاری، از لذت تا غرور، و ترکیبی از این دو تحت نام حقوق بشر، جای تأمل است که در سطح جوامع ملی در درون ملت‌ها چه روندی در کار بوده است. به‌دشواری می‌توان پذیرفت که لذت، غرور، و حقوق مردم فقط، یا حتی بیشتر، با قدرت بیرونی نقض می‌شده است. تاریخ سیاسی حکایت از این دارد که عموماً، در هر کشوری سرکردگانی قیام می‌کردند، تعدادی نیروی مسلح در اطراف خود فراهم می‌کردند، با یکدیگر می‌جنگیدند، گاه یکی غلبه می‌کرد، پادشاه می‌شد، و سلسله‌ای جدید برپا می‌کرد و گاه کسی غلبه نمی‌کرد و کشور به صورت

ملوک‌الطوایفی به حوزه‌های نفوذ تقسیم می‌شد. در پهنهٔ دنیا، از غرب تا شرق، وضعیت همین‌گونه بوده است و سلسله‌های پادشاهی همین‌طور پدید می‌شدند، دوام می‌کردند، و فرومی‌پاشیدند. رقابت قدرت حتی در جوف خانواده‌های حکومتی چنان از هر ملاحظه‌ای جز تغلب برکنار بوده است که رابطهٔ پدر و فرزندی هم مانع حذف، حتی حذف‌های سربار از خدعه و خشونت، نبوده است؛ از اساطیر باستان(۱۸)، که در آن گشتاسب‌شاه فرزند خود، اسفندیار، را به رزم رستم فرستاد و واگذاری سلطنت به پسر را به دربندکردنِ او مشروط کرد، درحالی‌که خوابگزاران گفته بودند «ورا مرگ در زابلستان بود/ ز چنگ یل پور دستان بود» تا سرب داغ به چشم‌ریختنِ شاه شجاع پدر خویش را، و اعدام‌کردن پطر کبیر پسر خود را، و... دلیلی دالی است بر اینکه میل به سلطه و غلبه، خودی و بیگانه نمی‌شناسد و این، اساس بیگانه‌ستیزی و جست‌وجوی ریشهٔ مشکلات در خارج را متزلزل می‌کند.

در مسیر حرکت تاریخی، در سطح جوامع ملی، به‌تدریج شیوهٔ دموکراسی مطرح شد و بخش عمده‌ای از جهان را فروپوشید. در دموکراسی، رقابت قدرتی که پیشتر وجود داشت هرگز به پایان نمی‌رسد، بلکه صرفاً تا حدودی قاعده‌مند می‌شود؛ درست است که، دورهٔ اینکه سرداری قیام کند، سرباز بگیرد، فتح کند، تاجی را بر سر خود بگذارد، و پادشاه شود، یعنی زور او، یگانه منشأ مشروعیت او شود، تمام شده است. به‌جای این، نظام نمایندگیِ انتخابیِ موقت و مشروط برقرار است که بردِ مؤثرِ قدرت را کنترل می‌کند، اما رقابت قدرت به پایان نرسیده و نخواهد رسید. به نظر می‌رسد همان‌طورکه در گذشته، در قدرت‌مداریِ قانون، داخل و خارج تفاوتی نداشت، در آینده، در قانون‌مداریِ قدرت، داخل و خارج، تفاوتی نخواهد داشت. به احتمال زیاد، در عرصهٔ بین‌المللی هم همین روند پی گرفته و به نتایجی مشابه منجر می‌شود؛ یعنی رقابت قدرت سامان بیشتری می‌گیرد و جلوه‌های خشن خود را کاهش

می‌دهد. گرچه ممکن است تا رسیدن به وضعیتی که در آن کل دنیا از چنین نظامی تبعیت کند، فاصلهٔ قابل‌توجهی وجود داشته باشد، در راه نزدیک‌شدن بطیئی به چنان وضعیتی، ظاهراً چاره‌ای جز تلاش برای آسیب‌دیدن کمتر نیست.

دموکراسی بین ملل

دموکراسی ملی فرایندی است که تغییرات تدریجی بسیاری را به خود دیده است. قدرتمندترین و نام‌آورترین مدافعان دموکراسی در قرن نوزدهم، همچون جان استیوارت میل، طرفدار آرای عمومی نبودند. استدلال آنها این بود که، بنا به تعریف، دولت نهادی است که برای تأمین امنیت ایجاد می‌شود، و در قبال امنیتی که فراهم می‌کند مالیات می‌گیرد، اما آیا فقرا و بردگان و... چیزی دارند که بخواهند برای آن امنیت فراهم کنند؟ در ازای آن پولی دارند که به‌عنوان مالیات بپردازند؟ پاسخ منفی بود؛ بنابراین، آرای عمومی پشتوانه‌ای نداشت. استیوارت میل حتی در بحث فایده‌گرایی خود هم، سه دسته را از شمول قاعدهٔ بیشترین خوشبختی برای بیشترین تعداد کنار نهاد: این استثناها عبارت‌اند از افراد نابالغ، افراد ناتوان، و افراد غیرمتمدن؛ استدلال‌های کتاب *دربارهٔ آزادی*، شامل این افراد نیست.(۱۹) زمان زیادی گذشت تا این ایده تغییر کند. اگر شروع دموکراسی را ۱۷۷۶ فرض کنیم، که انقلاب آمریکا به پیروزی رسید، نزدیک به دویست سال گذشت تا آرای همگانی در مهد دموکراسی پذیرفته شد؛ از یک‌سو رشد رفاه عمومی همه را، هم نیازمند امنیت و هم توانا به تأدیهٔ هزینهٔ آن کرد، و از سوی دیگر، رعایت مصلحت مساوات حقوقی همهٔ شهروندان، اقتضاء می‌کرد که به آرای عمومی اتّکاء کنند. چه‌بسا دموکراسی‌ای که اکنون در صحنهٔ روابط بین‌الملل وجود دارد، شبیه همان دموکراسی باشد که در بدوِ آن در حوزهٔ

ملت ـ دولت‌ها وجود داشت، یعنی دموکراسی‌ای که در آن همه‌کس نمی‌توانست رأی بدهد؛ مالیات‌دهنده رأی می‌داد و، به‌تبع، در میان آنها کسانی انتخاب می‌شدند که هم حق بیشتری داشتند و هم بیشتر احساس مسئولیت می‌کردند؛ ثروتمندان چون ثروت بیشتری داشتند، امنیت بیشتری می‌خواستند و هزینهٔ بیشتری هم می‌پرداختند؛ بنابراین، بیشتر می‌توانستند، به عنوان نمایندهٔ مجلس، در مقابل دولت از منافع افراد دفاع کنند. شاید بتوان وضع فعلی روابط میان ملل را در قالب چنین الگویی از دموکراسی بازخوانی کرد؛ به این معنا که اصول روابط بر تنازع صرف و جنگ و تجاوز مبتنی نیست، ولی همهٔ کشورها هم حق رأی برابر ندارند. کشورهای به‌نسبت کوچک یا فقیر، مثل شهروندان فضاهای دموکراتیک قرن هجدهم و نوزدهم‌اند، که چون نه چیزی داشتند که دولت‌ها امنیت آن را تأمین کنند و نه پولی که در ازای آن مالیات پرداخت کنند، بنابراین در تصمیم‌گیری و تمشیت امور هم نقش چندانی نمی‌توانستند داشته باشند؛ در حال حاضر که دموکراسی بین ملل، دوران اولیهٔ خود را سپری می‌کند؛ یک کشور فقیر عملاً یک شهروند نیست. گرچه البته می‌توان گمان کرد که همان‌طورکه دموکراسی در داخل کشورها، به دلایلی، به ضرورت و مصلحت تساوی حقوق و آرای همگانی رسید، در روابط میان ملل هم همین مسیر طی شود. مسیری که بر دو پایه استوار بود: یکی اینکه، گرچه انحصار رأی به مالیات‌دهندگان عقلاً و استدلالاً مدعای متینی است، ولی به‌مصلحت نیست. کمترین دلیل آن این است که همین افراد غیرشهروند (درجه دوم) می‌توانند برای شهروندان (درجه اول) خطرآفرین باشند؛ یعنی، بنا به مصلحت ــ و نه حقیقت ــ یعنی در چارچوب نگاهی سودانگار، برای امنیت شهروندان و دولت، باید لایه‌های بی‌چیز و ناچیز جامعه را به‌گونه‌ای حمایت کرد تا شدت تبعیض، گرسنگی، و ناکامی آنها را خطرساز نکند. دو دیگر اینکه، محاسبهٔ پیچیدهٔ

منافع، علاوه بر حذر از خطر بالقوهٔ طبقات پایین، در ادامه می‌توانست رنج بینوایان را رنج خود تلقی کند. به عبارتی، وجود فقر، تحقیر، بی‌سوادی، و... نوعی آلودگی زیست‌محیط فرهنگی ـ اجتماعی به‌بار می‌آورد که حتی عقلانیت فردگرا، با تصور نامطلوب چنین وضعیتی در مورد خود، می‌توانست به ضرورت کاهش آن فتوا دهد؛ چیزی که به تسامح می‌تواند همنوع دوستی نامیده شود.

نظریهٔ امنیت ـ قدرت امپریالیسم، در چارچوب پارادایم واقع‌گرایی، قابل تأمل است. می‌توانیم امیدوار باشیم و تلاش کنیم که در آینده‌ای، که احتمالاً چندان نزدیک هم نیست، به سوی یک نظام دموکراتیک انتخابی پیش برویم، که در آن قدرت، به‌تنهایی و عریانی، همهٔ سخن را نگوید، ولی در حال حاضر، رقابت قدرت اصل اساسی تنظیم‌کنندهٔ روابط بین‌الملل است، و گاه حتی ضوابط حداقلی را هم نادیده می‌گیرد. با تقبیح این وضعیت، نمی‌توان از آمریکایی‌ها، فرانسوی‌ها، آلمانی‌ها، و ژاپنی‌ها انتظار داشت که از قدرت و ثروت خویش صرف‌نظر کنند، و به‌نوعی برابری حقوقی آرا، میان کشورها، تن دهند. هم در جوامع جدید، که از لحاظ معیارهای مدرن دموکراتیک هستند، و هم در فضاهای قدیمی، که گاه از منظر اخلاق سنتی ایده‌آل تلقی می‌شوند، آرایش طبقاتی ناگزیر است. جایی که منزلت بیشتر، قدرت بیشتر، و ثروت بیشتر وجود داشته باشد، امکانِ اعمال نفوذ و اِعمال ارادهٔ بیشتری هم وجود دارد. هرچه‌قدر هم که به برابری فرصت‌ها در یک فضای مدرن و به عدالت در یک فضای سنتی باور داشته باشیم، تفاوت و تمایز، و نتایج آن، یک اصل طبیعی و ساختاری است که گرچه بهینه‌سازی و خطرزدایی از آن، هم ممکن است و هم مطلوب، اما برانداختن آن، به شهادت قرن‌ها تلاش نافرجام، ممکن نیست حتی اگر مطلوب باشد. می‌توان امیدوار بود و تلاش کرد که جلوه‌های خشن و خسارت‌بار اختلاف طبقات و جدال میان آنها

حداقل شود؛ فرجه و فضای فعالیت بهینه‌سازی و توسعهٔ اجتماعی و سیاسی در همین‌جا قرار دارد، ولی در این اصل که قدرتِ بیشتر پشتوانهٔ هژمونیِ (نفوذِ پذیرفته‌شدهٔ) بیشتر است، تغییر ماهوی نمی‌توان ایجاد کرد. بنابراین، حتی در سطح جهان هم، اگر به نوعی نظام دموکراتیک در روابط بین‌الملل نزدیک شویم، طبیعتاً کشوری که امکانات بیشتری دارد، قدرت اعمال نفوذ بیشتری خواهد داشت؛ این گناه او نیست، شاید به همان اندازه که نبودِ آن قدرت در کشورهای دیگر هم گناه آنها نیست.

اعتراضی که، به پشتوانهٔ نظریهٔ وابستگی به گفتهٔ فوق ایراد شده، این است که این قدرت و امکانات بیشتر جبههٔ شمال، محصول استثمار جنوب‌اند. این نظر قابل دفاع نیست، زیرا با این پرسش مواجه است: چه میزان از قدرتی که غرب در حال حاضر دارد از کشورهای دیگر برده است، و چقدر از آن را اگر به آن کشورها برگرداند، غرب دیگر غرب سابق نخواهد بود، ولی آن کشورها قدرتمند و ثروتمند می‌شوند؟ هند و الجزایر، به‌عنوان دو مثال مشهور استعمار، نزدیک به نیم قرن پس از استقلال، ظاهراً وضعیتی را نشان نمی‌دهند که مؤید نظریات روشنفکران استعمارستیز باشد. رهاشدن مستعمرات سابق از کشورهای متروپل، سلطه و حمایت هردو را از آنان ستاند، و، از چنین دیدگاهی، نفع آنان در این معامله مسلم نیست، اگر زیانشان مسلم نباشد. قسمت اعظم آنچه که بعضی از عوام و بعضی از روشنفکران غارت قدرت‌ها می‌نامند، بیشتر نتیجهٔ تقسیم نامتناسب شانس و منطق بازار است؛ چیزی که به‌تدریج و فقط تا حدودی قابل تغییر است، و فارغ از میل مشدد توده و خوشبینی مفرح روشنفکر، اساس آن را، بنا به شواهد بسیار، نمی‌توان دگرگون کرد.

فصل پنجم

وطن

وطن‌دوستی

چنین می‌نماید که ملت و ملیت پدیده‌ای جدید است و ناسیونالیسم هم از جلوه‌های بسیار مهم و اثرگذار فرهنگ سیاسی مدرن محسوب می‌شود. به موازات وقایعی که در فصول اول و دوم از آنها سخن رفت، از عقاید لاک در انگلستان تا اعمال روبسپیر در فرانسه، اندیشه و عمل ناسیونالیسم هم در حال تکوین بود. اینک که آنارشیسم و رمانتیسیسم و آنتاگونیسم، در عین بودن و قوی‌بودن، قدرت قرون اخیر را از کف نهاده است و ایدهٔ اصلاح جای را بر اندیشهٔ انقلاب تنگ نموده است، ناسیونالیسم تا حد زیادی از آسیب ایمن مانده است و این خود از منظر اندیشهٔ سیاسی فارغ از احتمال آسیب‌رسانی نیست، چراکه می‌تواند به‌عنوان نوعی خاص‌گرایی مبنا و متکای مبارزه باشد. ظاهراً ملیت در معنای اخیر خود، نرم‌افزاری کارآمد است که طبقهٔ سیاسی برای حفظ آسان و ارزان حوزهٔ فرمانروایی خود خلق کرد و نتایج مثبتی هم از آن گرفت. اما به‌تدریج هویت اعتباری آن فراموش شد و از این طریق به آنچه در فصول سه‌گانهٔ قبل مطرح شد، یعنی اقتدارگریزی، انقلاب، و

استعمارستیزی مدد رساند. در قرون نوزده و بیست، ناسیونالیسم شاید مهم‌ترین مبنای جنگ‌های منطقه‌ای و جبهه‌گیری مبارزاتی علیه قدرتها بوده است؛ نوعی قومیت‌گرایی مدرن. غور در اینکه ریشه‌های تقسیم فعلی ملل به کدام وقایع باز می‌گردند و چه انگیزه‌هایی داشته و چه نتایجی بر آن مترتب بوده‌اند، و نیز دقت در اینکه آیا این نتایج در آتیه هم بر آن مترتب خواهند بود، موضوع فصل حاضر را تشکیل می‌دهد.

شناخت انسان از موجودات اطرافش خصوصاً از انسان‌ها، در یک دستگاه مختصات دوبُعدی صورت می‌گیرد که عبارت است از ترکیبی از تشابه و تفاوت؛ در ساحت وحش، دایره مشابهات، دایره‌ای بسیار محدود است. حجم کثیری از افراد، «دیگر»ند. علت این وضع ترس غریزی انسان است. در شرایطی بدوی، که فاصلهٔ انسان با حیوان بسیار کم است، خودیّت شخص، به چارچوب همین فردیّت منحصر است. حتی از افرادی که بسیار نزدیک به هم محسوب می‌شوند، نوعی خوف وجود دارد. چون، به‌هرحال، بیرون از چارچوب این «من» هستند، و، دست‌کم بالقوه، همواره می‌توانند به آن آسیب برسانند. دقت در قوم‌شناسی و مطالعهٔ تاریخی ادوار گذشته چنین نشان می‌دهد که انسان‌ها همیشه «خود» را در برابر مجموعهٔ بسیار گستردهٔ «دیگران» تعریف می‌کرده‌اند. طبیعی‌ترین و نخستین واکنش در برابر اعضای مجموعهٔ گسترده‌ای که مماثل نبودند، گریز یا ستیز بوده است. به دلیل ترس طبیعی و غریزی انسانِ شبه‌حیوانِ بدوی در جهت صیانت نفس، میزان افتراق بسیار وسیع‌تر، پررنگ‌تر، مهم‌تر و تعیین‌کننده‌تر از میزان اشتراک جلوه می‌کند. از جنگل بدوی تا بیابان قبیله‌ای و از این تا فرهنگ سیاسی مدرن، تفاوت در این بوده که آن «خود» از یک نفر، به یک طایفه و سرانجام یک کشور بدل شده است. در طول این مسیر، طبقهٔ سیاسی از این خصیصهٔ انسان برای نیل به مقصود خود استفاده کرده است. روشن است که هر نوع حاکمیتی

برای حفظ حکومت تحت سلطهٔ خود، نیاز به سربازگیری دارد؛ برای سربازگیری کم‌خرج و کارا، در بسیاری از موارد، حاکمیت سیاسی آن خصیصهٔ انسان بدوی را به‌صورت جمعی تقویت و تشویق می‌کرده و با تحریک افراد علیه مجموعهٔ گسترده «نه-خود» که جز دشمن نمی‌توانست باشد، امکان این فراهم می‌شد که جنگ یا دفاع کم‌هزینه و باکیفیت به راه انداخت. به تناسب اینکه حاکمیتی در پی حفظ یا توسعهٔ قلمرو یا به دست‌آوردن غنائم بوده، این تفاوت را تأکید می‌کرده است.

از نظر مبنا و محتوای نظریه‌پردازی، میان ناسیونالیسم مدرن با غریب‌گریزی و بیگانه‌ستیزی بدوی تشابه مهمی وجود دارد، زیرا در هر دو غیریتی تقویت و تغلیظ می‌شود و فاصلهٔ بین آن تا حد دشمنی فراخ می‌شود، تا درصورت لزوم امکان اینکه یکی علیه دیگری برانگیخته شود و با او درآویزد، فراهم باشد. ناسیونالیسم می‌تواند با قدرت و گستره زیاد دست به تخریب بزند و نهایتاً جنگ و فتح را مطرح کند، یا دست‌کم، به‌عنوان عامل توازن قدرت، یک حالت صلح مسلح را زنده نگه دارد. اگر موضوع برتری اختلاف بر تشابه، در نگاه اقوام و طبقات در سطح همین تصورات و توهمات عادی و عامیانه بین مردم متوقف می‌شد، نهایتاً نوعی انزوا و چنگ‌زدن به هویت مبتنی‌بر اختلاف بود. اما این اختلاف تئوریزه شد؛ یعنی، حاکمیت سیاسی به سبب اینکه برای توسعه و تحکیم امکانات به عِده و عُدهٔ کم‌خرج و پرکار، و پشتیبانی افکار عمومی نیاز داشته، این نگاه خصمانه را به یک ایدئولوژی نزدیک کرده است. بخشی از این فراشُد می‌توانسته است ناآگاهانه و بخشی از آن می‌توانسته است همراه با برنامه‌ریزی بوده باشد. به‌دشواری می‌توان این حرکت را توطئه‌آمیز تلقی کرد. به نظر می‌رسد، طبقهٔ سیاسی به نحوی هوشمندانه این ابزار را اختراع کرد و غالباً به صورتی کارآمد آن را مورد استفاده قرار داد. اما جریان روشنفکری نیز به نحو ثانوی به این ایده

متوسل شد، تا تحت عنوان استقلال‌خواهی ملی، به‌صورتی همزمان، مبارزات داخلی و خارجی خود را سامان‌دهی کند.

بعضی از متفکران عصر جدید از ملت به‌عنوان نوعی تقسیم‌بندی طبیعی از نژاد انسان یاد می‌کنند. گفته‌اند سرنوشت هر ملیتی این‌گونه رقم خورده است که از طریق سازماندهی و مکان اختصاصی خود در جهان، وجهی از تصویر الهی را به نمایش گذارد. خالق هستی وظیفهٔ هر ملت را بر روی زمین معین کرده و روحی خاص در او دمیده است تا به واسطهٔ هر کدام از این مواهب به شیوه‌ای خاص، برای خود شکوه و ارمغان به‌همراه آورد.(۱) هردر، بر اساس همین استدلال، معتقد است که هر ملیتی برای این خلق شده است که هویت ملی خود را تقویت کند. تمثیل او دایر بر اینکه ملت، مانند گیاه یا خانواده، پدیده‌ای طبیعی است که فقط شاخه‌هایی بیشتر دارد، به حس مشترک عصر جدید بدل شد.(۲) آرمان اخلاقی والای ملی «امری قدسی است که از نسلی به نسل بعد منتقل می‌شود»(۳) و افراد را وامی‌دارد که خود را برای آن، که آرمانی فوق‌العاده ارزشمند است، قربانی کنند.

اما دیدگاه دیگری هست که این قدمت را انکار می‌کند. رنان تصریح می‌کند که: «ملت به این معنا، در تاریخ چیزی تازه است».(۴) ناسیونالیسم ایده‌ای جدید است که از انقلاب آمریکا و فرانسه در قرن هجدهم الهام گرفته است، هرچند هستهٔ این اندیشه و احساس از قومیت‌گرایی باستانی به میراث رسیده باشد. گلنر با تأکید بر اینکه ناسیونالیسم نتیجهٔ منطقی مدرنیزاسیون و ظهور جامعهٔ صنعتی است، می‌گوید: «گرچه ناسیونالیسم از غنای فرهنگی و میراث تاریخی بهره می‌برد، اما با آن گزینشی برخورد می‌کند و حدود آن را به شکلی عمیق تغییر می‌دهد.»(۵) این دیدگاه تقویت شده است که «ملل مدرن فقط شیوه‌ای را که اعضای هر قوم با همدیگر به همکاری و ارتباط متقابل می‌پرداختند توسعه داده و کارآمد ساخته است. دولت ملی آنچه را که

قوم‌گرایان پیش‌مدرن انجام می‌دادند، یعنی دوری‌گزیدن از بیگانگان و ترویج سنت پیشینیان خود از طریق خویشاوندان مرد، به شیوه‌ای دیگر بازتولید کرده، به این نحو که با استفاده از نظام آموزشی جدید، قوم‌گرایی را به ناسیونالیسم تبدیل کرده است.»(۶) ملت را تحقق ارتباطات کارکردی هم شمرده‌اند. بنابراین نظر، آنچه برای نوسازی موردنیاز است، وجود ابزارهای مؤثر ارتباطات است. به‌این‌ترتیب، ملت، به مجموعه‌ای از افراد مبدل می‌شود که به وسیلهٔ مجاری ارتباطات اجتماعی و اقتصادی با مناطق جغرافیایی و گروه‌های اجتماعی پیوند برقرار می‌کند.(۷)

در نگاه پدران بنیانگذار علم اجتماع، برای وبر، ملیت بالاترین ارزش است؛ حتی بالاتر از دموکراسی. او تصریح می‌کند که: «هرگز سیاست را از نقطه‌نظری بجز ملت و ملیت مورد توجه قرار نداده‌ام».(۸) در نوشته‌های دورکیم و مارکس می‌توان جهت‌گیری کاملاً متفاوتی را مشاهده کرد. مارکس انترناسیونالیست است و دورکیم اهداف «بشری» را فراتر از اهداف «ملی» قلمداد می‌کند. از نظر او، مفهوم ملت مبهم و مرموز است و گرچه میهن به این دلیل که «سازمان‌یافته‌ترین جامعه‌ای است که وجود دارد» در اخلاقی و اجتماعی‌کردن افراد نقش کلیدی دارد، اما میهن‌پرستی رو به زوال است و میهن‌پرستی جهانی جای آن را خواهد گرفت.(۹) ناسیونالیسم به‌عنوان نظریه در قرن نوزدهم در نوشتهٔ کسانی چون رنان خصلتی اخلاقی ـ اجتماعی یافت؛ در نیمهٔ اول قرن بیستم در نوشتهٔ کسانی چون کوهن، هویتی تاریخی داشت؛ در نیمهٔ دوم قرن بیستم به سمت تحقیق تجربی در «علل» گرایش یافت. نویسندگانی چون دویچ، ناسیونالیسم را در قالب نظریهٔ کارکردگرای نوسازی و توسعه تبیین کردند.(۱۰) در نگرش کارکردی، دولت‌های ملی به‌مثابهٔ نهادهای تخصصی انگاشته می‌شوند که با تقسیم کار در جامعهٔ صنعتی پیشرفته پیوند دارند؛ دولت ملی در مرحلهٔ خاصی از توسعهٔ اقتصادی جامعه

به وجود می‌آید. صنعتی‌شدن و نوسازی سریع مستلزم وجود نظام سیاسی انعطاف‌پذیر و یک ایدئولوژی مانند ناسیونالیسم است، که فرد را با دولت پیوند دهد. ناسیونالیسم کمک می‌کند که میان جماعت و جامعه پل زده شود. نظریهٔ نوسازی بیشتر به نیرویی تاریخی، جامعه‌شناختی، و اقتصادی، که با ناسیونالیسم تقویت می‌شود، نظر دارد تا به ایدئولوژی ناسیونالیسم. بی‌دلیل نیست که واحد تحول انقلابی هم مرزهای ملی دانسته شده است.(۱۱) انقلاب، نوسازی، بورژوازی، و لیبرالیسم وقایعی نزدیک بودند.

شاید بیان ساده‌ای از مخرج مشترکِ این نگرش‌های متنوع، این باشد که پس از جنگ‌های جهانی، به کمک سازمان‌های بین‌المللی، مدعای زیر به‌عنوان یک اصل و عرف مهم قرن مورد قبول واقع شد: مهم‌ترین واحد در روابط بین‌الملل، ملت است و در سیاست جاری، هیچ عامل و تشکیلات دیگری نمی‌تواند کار ملت را انجام دهد و جای آن را بگیرد. مبنای توافق فوق لابد این بوده است که همبستگی افراد هر ملت بسیار محکم است و این همبستگی (که عبارت است از عقاید و افکار و نحوهٔ تصورات، فرهنگ، زبان، مواریث مشترک گذشته، و وحدت مذهب و سرزمین) موجب قوام یک ملت و مقاومت او در برابر خارجی است.(۱۲) گفته شده است ناسیونالیسم عبارت است از «اعتقاد گروه بزرگی از مردم به اینکه یک جامعهٔ سیاسی و یک ملت‌اند و شایستگی تشکیل دولتی مستقل را دارند و مایل‌اند وفاداری به جامعه را در اولویت قرار داده و بر سر این وفاداری تا به آخر بایستند».(۱۳) اما معنا و محدودهٔ «وفاداری» در این تعریف، خصوصاً در نسبت با «مقاومت در برابر خارجی» در تعریف قبلی، مشکل تعیین مرز در ناسیونالیسم را مطرح می‌کند. چراکه در ورای ظواهر تبلیغ‌شده و مورد عادت قرارگرفته، مرز خارجی و داخلی بیشتر به دولت راجع بوده است تا به ملت؛ بیشتر به تصمیم تا به واقعیت. بنابه گفتهٔ تیلی «استقلال ملی در طول دو قرن گذشته، قدرت

خارق‌العاده‌ای در توجیه ظاهری کنش‌های سیاسی رهبران دولت‌ها داشته است، که به نام ملت سخن می‌گفته‌اند.»(۱۴)

ریشه‌های روان‌شناختی

واژهٔ Nation در اصل، پیرامون پدیده‌ای به نام زادگاه می‌چرخد. این کلمه از واژگان لاتینی Nasci به‌معنای زاده‌شدن و Natio به‌معنای تعلق مشترک از حیث زادگاه، مشتق شده است. بنابراین، معنای مشترک ابتدایی Nation در اطلاق به مردم، از حیث محل ولادت مشترک آنهاست. معنای ضمنی آن این است که زادگاه، از طریق تأثیرات محیط در ژن، شالودهٔ شکل «طبیعی» گردهمایی انسان را که همان قومیت است، مشخص می‌کند. «ملت اعضای گروه خود را دارای پیوند ژنتیک مشترکی می‌داند که اکثر اعضای آن خود را از نظر ژنتیکی مشابه و مرتبط با اکثر اعضای این گروه می‌دانند و این پیوند آنان را یک گروه قومی می‌کند.»(۱۵) انسان به جغرافیای طبیعی و به قیافه و رفتارهای افراد اطراف خود عادت می‌کند. این عادت، همچون هر عادت دیگری، نوعی اینرسی روحی است که تغییردادن آن نیرو و صرف انرژی می‌طلبد، و به همین سبب هم تسلیم‌شدن نسبت به آن، زمینه‌ساز نوعی احساسِ ماند می‌شود که با آرامش همراه است؛ چیزی که استعداد آن را دارد که به نوعی دوستی و علاقه تعبیر شود. در سطحی فراتر از این، عنصر «منفعت» نیز بر «عادت» افزوده می‌شود. صرفِ بودن در یک زیست‌بوم خاص، نوعی حس تعلق و نوعی احساس مالکیت نسبت به آن را در میان ساکنان برمی‌انگیزد که می‌تواند دنبالهٔ احساس فرد نسبت به پناهگاه و ملک شخصی‌اش تلقی شود؛ به نحو طبیعی، کسانی که متعلق به آن زیست‌بوم نبوده باشند، به دلیل احتمال رخنه‌کردن درون آن، استفاه از آن، و ایجاد ناامنی در آن دشمن تلقی می‌شوند. برهمین‌مبنا می‌توان گمان زد که، حتی

درگذشته هم، ریشهٔ «تقسیم بشریت به ملل مستقل اساساً اقتصادی است.»(۱۶)

فرد در یک زیست‌بوم خاص به‌تدریج درمی‌یافت که به موازات اینکه از مراکز این ناحیه فاصله بگیرد، لهجه و پس از آن زبان افراد را درک نمی‌کند؛ عادات آنان را در خصوص خوراک، پوشاک، و نظایر اینها متفاوت می‌یابد؛ قداست و حرمت آنان را ناظر به اشیا یا احوال یا ارزش‌های دیگری می‌بیند؛ الی آخر. این‌همه، بر آن احساس تفاوت، که ناشی از تعلق به زادگاه خاص بود، می‌افزود. تفاوت در زبان، فرهنگ، و دین غلظتِ عادت به یک محیط را، که ظرف آن موارد بود، بیشتر می‌کرد. این‌گونه، مفهوم وطن رو به سوی شکل‌گیری کامل داشت. به‌تدریج آنچه وطن نامیده می‌شد، صِرف یک چشم‌انداز عادت و یک منطقهٔ تحت سیطره برای بهره‌وری انحصاری از آن نبود. از این پس، وطن جایی بود که در آن انسان‌هایی می‌زیستند که، علاوه بر مالکیت جمعی و عادات جمعی، یک هویت جمعی داشتند که آنها را از دیگران متمایز می‌کرد.(۱۷) اما چنین می‌نماید که این تمایز و اسباب آن، امور مستقلاً مطلوبی نبودند. انسان بدوی صرفاً از سرِ عادت و نیز از سرِ میل طبیعی به انحصار اسباب لذت، به چیزی به نام زادگاه خود قائل شد؛ ترکیب این دو عامل، در مسیر تکاملی خود، به چیزی به نام هویت جمعی رسید که ارکان آن زبان و نژاد و تاریخ و فرهنگ و دین بودند. به نظر می‌رسد این هویت جمعی و ارکان آن، شکل توسعه‌یافته‌ترِ همان عادت و حسادتِ یک منِ جمعی باشند؛ یعنی اگر قبلاً درک آسان‌تر همسایه و به‌طورکلی یک اشتراک مبهم و تحلیل‌نشده، عاملِ حسِ هویتِ جمعی برای دفاع از منافع مشترک بود، به‌تدریج این ابهام زائل شد، و اموری چون زبان، نژاد، تاریخ، فرهنگ، و دین به‌عنوان محورهای هویت جمعی شناخته شدند، که زمینه‌ای روشن‌تر و مستحکم‌تر برای دفاع از منافع عرضه می‌کردند. شکل نمادین

این را در نمودهای وطن می‌توان سراغ کرد: مردمانی که در گذشتهٔ دور در اطراف اورست، دماوند، مون بلان، سند، نیل، آمازون، و غیره می‌زیسته‌اند، به این جلوه‌های ویژه از حیث عادت به آنها یا نیاز به آنها دلبستگی‌هایی داشته‌اند، و چه‌بسا برای تشخص خود ابزاری از آنها نیز ساخته باشند؛ در عصر جدید اما، شاهد ستایش میهن‌دوستانه از همین نمودها بوده‌ایم.

الکساندر هرتسن، نویسندهٔ روس قرن نوزهم، که بر اثر فعالیت سیاسی، قسمت عمدهٔ عمر خود را به‌اجبار در اروپای غربی گذراند، می‌گوید: «صحنه و منظرهٔ روستاهای روسیه هنوز از خاطره‌ام محو نشده‌اند؛ نه مناظر سورنتو، نه مناظر کامپانیا، نه مناظر آژنگین آلپ، نه مناظر زمین خوب شخم خورده و بارورشدهٔ انگلستان، هیچ‌یک مناظر روستاهایمان را از خاطره‌ام محو نکرده‌اند. آن چمنزارهای بیکران ما، یکسره پوشیده از سبزی، زیباییِ آرامش‌بخشِ خاص خودشان را دارند. در زمین و دشت گستردهٔ ما چیزی آرامش‌بخش، صلح‌آمیز، اطمینان‌بخش، باز و آزاد، بی‌دفاع، نجیبانه، و غمگین هست.»(۱۸) چنین احساسی، که یا به‌طور مستقیم از عناصر عادت و منفعت متأثر است، یا از طریق هویت به‌طور غیرمستقیم به آنها راجع است، می‌تواند مفید باشد، مشروط بر اینکه مضمون آن به عنوان گزاره‌ای که ارزش صدق تجربی دارد، جدی گرفته نشود.

ناسیونالیسم قومی و ملی

به این ترتیب، تدریجاً به مفاد و معنای ملت و از طریق آن، به یکی از معانی ناسیونالیسم نزدیک می‌شویم. اگر به پدیدهٔ ملت در امتداد و تحقق تاریخی آن نگاه کنیم، تعریفی متفاوت از آن چیزی خواهد داشت که در زمان اخیر داشته است. ملت در این معنا عبارت است از:

۱. مجموعه‌ای از انسان‌ها که دارای زادگاه مشترک و بنابراین، منافع و عادات مشترک هستند.

۲. مجموعه‌ای از انسان‌ها که به واسطهٔ زادگاه مشترک دارای زبان، نژاد، فرهنگ، دین، و گذشتهٔ تاریخی مشترک هستند، و این موارد حس هویتی مشترک به آنان می‌بخشد.

بر این مبنا، یکی از تعاریف ناسیونالیسم این خواهد بود: تمایل دوگانه‌ای مرکب از احساس یگانگی و احساس بیگانگی مبتنی‌بر وحدت یا تنوع زادگاه، زبان، نژاد، تاریخ، فرهنگ، و دین. این ناسیونالیسم یک پدیدهٔ مدرن نیست، بلکه عمر آن به هزاره‌های گذشته و بلکه به دوران شکل‌گیری حیات جمعی در مراکز تمدنی اولیه می‌رسد؛ یعنی همین‌که انسان از حیات وحش، ساحت انفراد، کوچندگی دائم و غیره، بیرون آمد و تفاوت و تشابه اجتماعاتِ کمابیش ثابت شکل گرفت، قاعدتاً انسان‌ها بایستی چنین حس دوگانه‌ای نسبت به کسانی که با آنها متشابه / متفاوت‌اند، در خود یافته باشند. این همان ناسیونالیسم قومی است که مدار و محور اصلی هویت و رقابت و دوستی و دشمنی در میان بسیاری از اقوام است. قوم و قومیت، چیزی تعریف‌شده و دارای حدود و ثغور مشخص نیست، اما می‌توان از نمونه‌های بیّن آن مثال‌هایی ارائه کرد. مثلاً آسامی، تامیل، پشتون، آذری، کرد، قحطانی، کاتالان، ایرلندی، و... اقوامی هستند که بر اساس زادگاه، زبان، نژاد، تاریخ، فرهنگ، و دین ویژگی‌های مشترک دارند که، ظاهراً، به‌طور طبیعی، آنها را از اقوام دیگر، خصوصاً رقبایی که در همسایگی آنها به سر می‌برند، جدا می‌کند و پدیده‌ای با کارکردِ تقویت حس یگانگی و تقویت حس بیگانگی به وجود می‌آورد که مهم‌ترین هدف یا نتیجهٔ آن، ترسیم مرز میان یگانه و بیگانه یا آشنا و اجنبی و دامن‌زدن به رقابت یا حتی دشمنی میان آنان است. در چنین چشم‌اندازی است که گفته می‌شود: «ناسیونالیسم وابسته به گروه‌های قومی

همچون عشایر و قبایل با ریشه‌های باستانی است که به‌گونه‌ای ارثی بر پایهٔ غریزهٔ اجتماعی انسان شکل گرفته است. بیولوژی اجتماعی ناسیونالیسم را بیشتر مقوله‌ای زیست‌شناختی می‌داند تا هنجاری. بر این مبنا، ناسیونالیسم ایده‌ای پیش‌مدرن است که یا بیانگر همان قوم‌گرایی است یا وضع هنجاری‌شدهٔ احساس طبیعی تعلق به زادگاه مشترک»(۱۹).

چنین ناسیون و چنین ناسیونالیسمی از چهار وصف اصلی برخوردار است که عبارت‌اند از: احساسی، علّی، واقعی، و مردمی‌بودن. دقت کنیم که هیچ کدام از این واژه‌ها حاوی هیچ مضمون ارزشی نیست، و تعابیری چون «واقعی» و «مردمی» متضمن نوعی برتری در ارزش و اعتبار نیست، صرفاً یک خصیصهٔ انتولوژیک یا فنومنولوژیک است، که به کار تمایز و تدقیق می‌آید. ناسیونالیسمِ قومی یک گرایش احساسی ـعاطفی است؛ به این معنا که شکل رقیق‌شده‌ای از همان احساس است که فرد نسبت به خویشان خود دارد. هرگونه اشتراک طبیعی و ریشه‌دار، نوعی هم‌سنخی ایجاد می‌کند که افراد تحت پوشش آن نسبت به هم نوعی عاطفه احساس می‌کنند. بر همین اساس، گفته می‌شود که «واژهٔ ملت معمولاً بر گروهی از مردم با اجداد، تاریخ، فرهنگ، و زبان مشترک که وفاداری و عاطفهٔ ویژه‌ای را برمی‌انگیزد، دلالت دارد».(۲۰) ناسیونالیسم قومی یک پدیدهٔ علّی است؛ به این معنا که برآمدهٔ طبیعی علل خاص خود در گذشته است. محصول نوعی طراحی و با نگاه به نتایج آن در آینده نیست، بلکه، به‌طور طبیعی، یعنی بدون دخالت عقلانیتِ طراح، به خودی خود، و متأثر از روان‌شناسی عام انسان به وجود آمده است. ناسیونالیسم قومی متکی به یک واقعیت است نه یک هنجار. لازم نیست این اتصال به انسان‌ها تعلیم داده شود و آنها از این حیث تحت تربیت قرار گیرند. فارغ از خوب و بد و ارزش و ضدارزش بودن آن، انسان‌ها به ریشه‌های مشترک خود دلبستگی دارند و با انسان‌هایی که این اشتراکات را دارند احساس نزدیکی

و با انسان‌هایی که این اشتراکات را ندارند، احساس دوری و بیگانگی می‌کنند. ناسیونالیسم قومی یک پدیدهٔ مردمی؛ یعنی از پایین به بالاست. منظور این است که حتی در شرایطی که چنین گرایشی به تحقق یک هرم اجتماعی بینجامد، این میل و گرایش حاضر در تودهٔ مردم و بدنهٔ هرم، ملت، است که آن را تحقق می‌بخشد، صور مختلف سلطه، در این مورد، کمتر نقش دارند.

اوصاف چهارگانهٔ ناسیونالیسم ملی در تقابل با اوصاف چهارگانهٔ پیش‌گفته در مورد ناسیونالیسم قومی قرار دارد. ناسیونالیسم ملی عقلی، غایی، اعتباری، و حکومتی است و معنای این تعابیر از منظر قیاس با متناظرهای آن در ناسیونالیسم قومی، روشنی بیشتری می‌یابد. منظور از عقلی‌بودن ناسیونالیسم در معنای دولت ـ ملت، این است که گرایش مذکور محصول عوامل و علل طبیعی نبوده، بلکه تدبیری اندیشیده‌شده است؛ طراحی راه‌حلی که می‌توانسته است مشکلی را حل کند. هنگامی‌که مثلاً کشوری مثل فرانسه یا آلمان یا ایتالیا به‌عنوان دولت ـ ملت، وطن ملت فرانسه، ملت آلمان، یا ملت ایتالیا اعلام شد، بیش از آنکه **یک عادت به امور آشنا یا یک میل به انحصاری‌کردن پاره‌ای عوامل لذت از سوی مردم بوده باشد، تدبیری عقلانی از سوی نخبگان بود** که، برای حل بعضی مشکلات، بر آن واقعیت سوار می‌شد. اگر Nation به معنای یک جغرافیای طبیعی باشد، چنان‌که پیش‌تر توضیح داده شد، نوع حس دلبستگی به آن، به نحو طبیعی (یعنی خودجوش، نه به‌معنای استاتیکِ ذات‌گرایانهٔ کلمه)، منشأ شکل خاصی از همبستگی میان انسان‌ها می‌شود: ما کسانی هستیم که همگی در این منطقه زاده شده‌ایم و به‌تبع آن از زبان، فرهنگ، نژاد، تاریخ، و دین و، به‌طورکلی، گذشتهٔ خاصی برخورداریم که حس می‌کنیم این اشتراکات ما را به یک ملت بدل می‌کنند. اما اگر واژهٔ مذکور به‌معنای یک جغرافیای سیاسی در نقشهٔ جهان باشد، رابطهٔ اعضای آن یک همبستگیِ تولیدشده است؛ بیش از اینکه چیزی باشد که بوده است،

چیزی است که شده است؛ بیش از اینکه حاصل یک احساس متقدم باشد، حاصل یک اندیشهٔ متأخر است. آلمان، به‌عنوان نمونه، مجموعه‌ای از دوک‌نشین‌های رقیب بود که رعیت هر کدام فقط نسبت به ناحیهٔ خاص خود حس تعلق داشت، نسبت به نواحی رقیب احساس دشمنی می‌کرد، این را از جنگ‌های متعددی که میان آنها درگرفته است، می‌توان دریافت. اما اینکه این دوک‌نشین‌های رقیب و حتی دشمن‌خو، کشوری به نام آلمان تشکیل می‌دهند، محصول عقلانیتی است که نخبگان سیاسی آن را بر احساس عمومی چیره می‌کنند. دولت‌شهرهای ونیز، فلورانس، ناپل، و غیره در طول سده‌ها خصم یکدیگر بودند. در ۱۸۶۰ که بعضی نخبگان سیاسی چارهٔ کار را در تشکیل کشوری به نام ایتالیا جستند، این کشور محصول تدبیر آنان بود که بر حس تفرقی به آن مایه چیره آمد. همین سخن را دربارهٔ کشوری به نام عراق می‌توان گفت. در طول تاریخ جنگ‌هایی خونین میان اهل بصره و اهل کوفه، به‌عنوان دو کهنه‌خصم و رقیب دیرینه، وجود داشته است، که در آنها کینه‌توزی شدید قومی ـ منطقه‌ای میان دو طرف بروز می‌کرده است، به‌گونه‌ای که آنها به‌دشواری می‌توانسته‌اند تصوری از یک هویت مشترک داشته باشند.(۲۱) اما در دوران اخیر، علی‌رغم این احساس دشمنی تاریخی، کوفه و بصره اجزای یک ناسیون به معنای ملی کلمه را تشکیل دادند؛ علی‌القاعده با این استدلالِ عقلانی که تحت پرچم واحد درآوردنِ آنها برای حاکمیت سیاسی یا حتی برای مردم منشأ منافعی خواهد بود.

غایی‌بودن برای ناسیونالیسم ملی با وصف دیگر آن، یعنی عقلانی‌بودن، همسایه است؛ حتی شاید بتوان گفت چون غایی است، عقلانی است. نشانهٔ عقلانی‌بودنِ آن، ناظربودن به یک غایت خاص است؛ غایت خاصی که البته برای همهٔ بازیگران این عرصه لزوماً یکسان نیست. حاکمیت سیاسی ممکن است به این منظور از «حوزهٔ سیاسی» به‌عنوان یک «ملت خاص» دفاع کند که

عرصهٔ تحت حاکمیت خود را گسترده‌تر، ثروتمندتر، و بنابراین با قابلیت دفاعی بیشتر می‌خواهد؛ غایت نخبگان و روشنفکران خارج حاکمیت می‌تواند دامن‌زدن به رقابت به‌منظور توسعه و پیشرفت باشد. غایت کشورهای دیگر از چنین پدیده‌ای چه‌بسا حفظ نظم و ثبات نقشهٔ توزیع قدرت منطقه‌ای باشد. توضیح این موارد می‌تواند موضوع بحثی مستقل باشد، اما آنچه مسلم است این است که گروه ذینفع از تشکیل دولت ـ ملت، حتماً هدفی را دنبال می‌کند. تحلیل کارکردگرا از ناسیونالیسم، بر همین اساس مبتنی است که «میل به توسعهٔ صنعتی به‌منظور تحقق مساوات، منجر به خلق ملت شده است».(۲۲)

وصف سوم این که ناسیون، در معنای ملی، یک پدیدهٔ قراردادی است و نه یک پدیدهٔ واقعی. البته قراردادها هم، خود مرتبه‌ای از واقعیت‌اند، اما واقعیتی که صرفاً به‌وسیلهٔ قرارداد و پس از آن به واقعیت بدل می‌شوند. آیا قبل از تصمیم ایالات آمریکا به متحدشدن زیر یک پرچم و تحت یک حکومت، ملتی به نام ملت آمریکا وجود داشته است؟ پاسخ منفی است و این البته به کشوری مثل آمریکا، که اصلاً نام آن ایالات متحد است، اختصاص ندارد، و نه حتی به کشوری مثل اتحاد جماهیر شوروی که اجزاء آن نه به اختیار که به اضطرار متحد شدند، بلکه در مورد کشورهایی که نام آنها حکایت از اتحاد ندارد و حتی به نظر نمی‌رسد اختلاف زبانی و نژادی میان شهروندان آنها وجود داشته بوده باشد، هم صادق است. تقریباً تمامی کشورهایی که ما اینک به‌عنوان دولت ـ ملت می‌شناسیم، محصول قرارداد هستند. غایت امر اینکه، این خصیصه در بعضی آشکارتر و در بعضی پنهان‌تر است. کشوری به نام اسپانیا و ملتی به همین نام محصول یک قراردادند، چراکه حتی هنوز هم کاتالان و باسک خود را تافته‌ای جدابافته می‌دانند. اما، به دلایل متعدد، تصمیم گرفته شده است که از کاتالان تا زاراگس و از مادرید

تا جبل‌الطارق اسپانیا شمرده شود؛ تصمیمی که گاه با مذاکرهٔ سیاسی و گاه با اعمال فشار نظامی و گاه هردو متحقق می‌شود. البته تردیدی نیست که بخش مهمی از این جغرافیا از صدها سال پیش اسپانیا خوانده شده است، ولی مرزهای آن همیشه در حال تغییر بوده و مشتمل بر ملل متعددی می‌شده است. هم اینک هم، کاملاً امکان داشت مثلاً کشور پرتغال یا بخشی از آن جزء اسپانیا باشد یا برعکس، یا مثلاً کاتالان مستقل شده وکشوری جدای از اسپانیا باشد. پس آنچه در قالب مرز فعلی بین‌المللی، به‌عنوان یک واحد سیاسی به‌رسمیت شناخته شده است، محصول قرارداد است. به تعبیر گلنر «ملت به‌مثابهٔ شیوهٔ طبقه‌بندی طبیعی تنها یک افسانه است؛ ملی‌گرایی گرچه گاه با تکیه به فرهنگ‌های ازپیش موجود به ایجاد ملت مبادرت می‌کند، اما در مواردی هم، به‌کلی، دست به اختراع می‌زند.»(۲۳)

چهارمین وصف ناسیون‌ها، در معنای ملی آن، هویتِ از بالا و حکومتی آنهاست؛ وصفی که به بداهت از اوصاف قبلی قابل درک است. ملت، در معنای قومی آن، به اشتراکات موجود در مردم متکی است، اما، در معنای ملی، به وسیلهٔ دولت تعیین مرز و بلکه تأیید هویت می‌شود. دولت‌ها به‌طورکلی علاقه‌مندند که حوزهٔ شمول آنها وسیع‌تر و ایمن‌تر باشد؛ بنابراین، بدون توجه اساسی به زبان، فرهنگ، و موارد دیگر، اگر بتوانند، بخش‌هایی دیگر را به قلمرو خود ضمیمه می‌کنند. اگر بخشی از خاک کشورهای همسایه شامل ثروت زیرزمینی مهم یا موقعیت سوق‌الجیشی اثرگذار باشد، این میل به الحاق، به یک ضرورت راهبردی تبدیل می‌شود که دهه‌های متوالی می‌توان برای آن جنگید. تردیدی نیست که در این امر، دولت‌ها گاه شکست می‌خورند، گاه پیروز می‌شوند، و ساکنان سرزمین‌های الحاقی گاه به شهروندان مطیع و هم‌شکل بدل می‌شوند و گاه مقاومت می‌کنند. اما درهرحال، آنچه از منظر دولت به‌رسمیت شناخته می‌شود، مرزهای

دولت ـ ملت را مشخص می‌کند؛ نظر ساکنان اهمیت و خصوصاً اثر چندانی ندارد. به این معنا، ملت، یک ساختن از بالا به پایین است. مثلاً این تصمیم به پیروزی دولت فرانسه متکی است که ایالت‌های آلزاس و لورن در شمال‌شرقی این کشور جزء فرانسه باشند، هرچند ساکنان آن خود را آلمانی‌تبار احساس کنند. به تعبیر هابزباوم «ملی‌گرایی به‌لحاظ تحلیلی، بر ملت مقدم است. این ملت‌ها نیستند که دولت و ملی‌گرایان را می‌سازند، بلکه این رابطه برعکس است.»(۲۴)

دو ناسیون

ملت دو معنا و دو رشته مصداق دارد که بر مبنای آن ملیت‌گرایی دو جهت فعالیتی متفاوت و گاه حتی متضاد پیدا می‌کند. در بسیاری موارد، ناسیونالیسم ملی و ناسیونالیسم قومی در تعارض با یکدیگر قرار می‌گیرند. این متناقض‌نمای ناسیونالیسم و متناقض‌نمای دولت ـ ملت است که بر مبنای آن یک شیعهٔ عرب و یک سنی کرد، در عراق، اگر بنا را بر ناسیونالیسم قومی بگذارند، دشمن یکدیگرند و اگر بنا را بر ناسیونالیسم ملی بگذارند دوست هم هستند. در چنین چشم‌اندازی است که امثال گلنر و هابزباوم می‌گویند جهانی برساختهٔ ملت‌ها نمی‌تواند وجود خارجی داشته باشد، جهانی واقعی است که در آن برخی از گروه‌های ملی، که مستعد ادعای چنین شأن و جایگاهی برای خود هستند، می‌کوشند دیگران را از ابراز ادعای مشابه محروم کنند.(۲۵) در آستانهٔ هزارهٔ سوم، به‌طور همزمان، بیشترین دفاع از افکار و احزاب ناسیونالیست و بیشترین مقاومت در برابر بازپیدایی اندیشه‌های سیاسی ناسیونالیستی، که در پی احیای ملل قدیم هستند، صورت می‌گیرد.(۲۶)

مضمون اساسی ناسیونالیسم لیبرال، از کنگرهٔ وین (۱۸۱۴) تا عهدنامهٔ ورسای (۱۹۱۹) و چهارده اصل ویلسون، حق خودمختاری ملل بود. ولی

مسئلهٔ عمدهٔ آن این بود که به محض انتشار ایدهٔ خودمختاری ملل، معلوم نبود در کجا می‌توان آن را متوقف کرد. به تعبیر دیگر، مناقشات میان دولت ملی لیبرال و نهضت تجزیه‌طلب در درون دولت ملی لیبرال، چگونه حل‌شدنی بود. به تعبیر آلتر «ناسیونالیسم در عرصهٔ بین‌الملل، برنامه‌ای برای پرهیز از وضعیتی بحرانی که در آن اهداف رقابت‌جویانهٔ ناسیونالیسم‌های متفاوت، به‌طور فزاینده‌ای، به ستیزه‌جویی میان خود آنها می‌انجامید، در دست نداشت.»(۲۷) عدم تحقق وضعیت ایده‌آل دولت ـ ملت، که در آن تمامی یک ملت تحت فرمانروایی یک دولت باشد، در بسیاری از نقاط جهان دو پیامد داشته است: یکی تلاش دولت برای از بین‌بردن تنوع فرهنگی در جهت تلاش برای یکسان‌سازی و تولید ملت واحد، و دیگری مقاومت اقوام در مقابل این حرکت و تلقی دولت به‌عنوان غاصب و بیگانه؛ به این ترتیب، دو ناسیونالیسم در مقابل هم صف‌آرایی کرده‌اند: ناسیونالیسم دولتی و ناسیونالیسم قومی.

ازجمله عوامل مهمی که استحکام ساخت دولت ـ ملت را به معارضه می‌گیرند، این است که در دولت چندقومی معمولاً یک قوم، تحت عنوان ناسیونالیسم، در پی سلطهٔ خویش است. ملی‌گرایی در بسیاری از این کشورها «به‌معنی احساسی است که گروه مسلط قومی در خصوص قلمرو ملی ابراز می‌دارد.»(۲۸) برای نمونه، در مالزی مالایایی‌ها، در سریلانکا سنیهالی‌ها، در موریتانی عرب‌ها، در پاکستان پنجابی‌ها، در سودان مسلمان‌ها، در زنگبار سیاهان، در برمه برومان‌ها، در افغانستان پشتون‌ها، در اندونزی جاوه‌ای‌ها... گروه قومی مسلط هستند. حتی در کشوری مثل هند، که دموکراتیک است و در سطح ملی سیاستی همگون دارد، در سطوح فدرالی دارای غلبهٔ قومیتی است که نمونهٔ آن آسامی‌ها در ایالت آسام هستند. وجود مللی که فاقد نمایندگی سیاسی در دولت حاکم خود هستند و در مقابل آن احساس بیگانگی می‌کنند، ناسیونالیسم دولت ـ ملت را، به فرض موفقیت، یک پدیدهٔ

غیردموکراتیک نشان می‌دهد. در اسپانیا فرهنگ و زبان کاستیلی از قرن هجدهم بر کشور حاکم بوده و سعی در استحالهٔ زبان و فرهنگ کاتالان، باسک، و گالیسایی داشته است. زبان و فرهنگ انگلیسی در بریتانیا غالب بوده است و اهالی اسکاتلند، ویلز، و کورن‌وال مغلوب زبان و فرهنگ انگلیسی شده‌اند. به تعبیر والکر کانر، کشورهای چندقومیتی دچار نوعی فرایند ملت‌زدایی[1] هستند. در این کشورها دولت در پی آن است که پذیرش مرزهای قراردادی را بر قومیت‌های مختلف تحمیل کند. اما واینر و هانتینگتن معتقدند که این فرایند چندان قرین توفیق نبوده است. «دامنهٔ ملت‌سازی[2] یا ترکیب قومیت‌ها به‌گونه‌ای که به صورت یک ملت درآیند، بسیار محدودتر از آن بوده است که بسیاری از تحلیل‌گران انتظار داشتند که رخ بدهد.»(۲۹) سخن فوق به این معنا نیست که در کشورهایی که قومیت‌های مختلف وجود دارد، یا اختلاف آنها کم و محو است، دولت ـ ملت از اوصاف چهارگانه‌ای که برای آن برشمردیم تهی می‌شود. بسیاری از وحدت‌ها و همشکلی‌هایی که اینک شاهد آن هستیم، وجود نداشته، به وجود آمده‌اند؛ و این آن چیزی است که تحت عنوان «پروژهٔ ملت‌سازی» از آن یاد می‌شود. دولت ـ ملت در چه زمانی، با چه مبنایی، و به چه منظوری به وجود آمد؟ این پرسش ممکن است برای اتباع کشورهایی که ملل تاریخی خوانده شده‌اند، همچون چین، ژاپن، ایران، و مصر عجیب جلوه کند. مثلاً ایرانیانی که نام ایران را در کتاب‌های مورخان یونان قبل از میلاد و در سنگ‌نوشته‌های هخامنشیان خوانده‌اند و حساسیت به نام آن، دوستی، وفاداری، و فداکاری نسبت به آن را دست‌کم از زمان فردوسی تاکنون آموخته‌اند، به‌دشواری می‌توانند بپذیرند که جغرافیای سیاسی جهان و تحولات آن پیچیده‌تر از آن بوده است که به‌آسانی در قالب

1. nation destroying
2. nation building

ملت و ملیت بگنجد. کشورهایی که نام امپراتوری‌های قدیم را بر خود حمل می‌کنند، استعداد زیادی دارند که میان ایرانِ دولت ـ ملت و ایران امپراتوری فرقی نگذارند، و میان وجوه مختلف ناسیونالیسم خلط کنند.(۳۰)

صرف‌نظر از دولت‌شهرها، واحدهای سیاسی سنتی یعنی امپراتوری‌ها (همچون امپراتوری روم، امپراتوری ایران، امپراتوری اسلام، یا، در دوران اخیرتر، امپراتوری کاترین دوم، امپراتوری الیزابت اول، امپراتوری ناپلئون، امپراتوری عثمانی، امپراتوری هابسبورگ و نظایر آن) عبارت بوده‌اند از مکان جغرافیایی نقاطی که تحت سیطرهٔ یک قدرت نظامی قرار داشته است. بدیهی است که این مکان جغرافیایی شامل نقاطی متغیر بوده و بر اثر جنگ‌ها، صلح‌ها، فروپاشی‌ها، اتحادها، جهانگیری‌ها، ظهور و افول ادیان بزرگ، حوادث طبیعی، و غیره، علی‌الدوام در حال قبض و بسط بوده است؛ به‌گونه‌ای که هویت سرزمینی این واحدهای سیاسی از دینامیزی قابل‌توجه برخوردار بوده است. به این ترتیب، تعریف پویای واحدهای سیاسی سنتی چنین خواهد بود: مکان جغرافیایی نقاط متحرکی که، در هر زمان، برایندِ نیروهای عمل‌کننده روی آن بوده است؛ یعنی برایند دینامیک متغیر و متحرکِ طمع و قناعت پادشاهان، زیرکی و بُله وزیران، غنا و فقر خزانه‌داران، قدرت و ضعف نظامیان، و نیز وضع مساعد یا نامساعد کلیهٔ نیروهایی که به استنادهای مختلف دینی، قومی، اقتصادی، سیاسی، و نظامی بر یک منطقه، که خود برحسب امکانات مادی، موانع جغرافیایی، خصوصیات ساکنان، عقاید آنان، و... پتانسیل‌های متفاوتی در برانگیختن سلاطین و امپراتوران به منازعه در راه آن داشته است، اعمال اقتدار می‌کرده‌اند. این تعریفِ واحد سرزمینی در گذشته، اتکای تقسیم‌بندی حوزهٔ فرمانروایی سیاسی را از هر منطقی به‌جز طمع و قدرت، در شکل چندوجهی آن، تهی می‌کند. براین‌اساس، همان‌گونه که بروبیکر تأکید می‌کند «میهن در این معنا یک پدیدهٔ سیاسی است، نه یک موجودیت مردم‌نگارانه.»(۳۱)

تجانس و همبستگی

گاه چنین گمان می‌رود که تبدیل امپراتوری‌ها و امیرنشین‌ها به دولت ـ ملت، یک حرکت طبیعی برای تبدیل واحدهای سرزمینی نامتجانسِ همبسته و متجانسِ ناهمبسته به واحدهای سرزمینی متجانسِ همبسته بوده است. از یک‌سو، امپراتوری‌هایی مثل فرانسه، که دولت‌شهرهای ایتالیا و دوک‌نشین‌های آلمانی را به خود ضمیمه کرده بود و در پی الحاق روسیه، اسپانیا، و انگلستان هم برآمد، یا امپراتوری عثمانی، که حوزهٔ نفوذ خود را به مرزهای ایتالیا می‌رساند، به فرانسه و ترکیه بدل شدند؛ یعنی قلمرویی که، ظاهراً، به‌طور طبیعی می‌توانست فرانسوی یا ترک به حساب آید؛ چراکه این امپراتوری‌ها عبارت از سرزمین‌های نامتجانسی بودند که به صرف فتح نظامی یا اتحاد یا تحت‌الحمایگی و غیره، به‌زور، تحت زعامت یک اقتدار سیاسی درآمده بودند. از سوی دیگر، مجموعه‌هایی مثل دوک‌نشین‌های آلمان یا دولت‌شهرهای ایتالیا، سرزمین‌های متجانسی بودند که، به دلایلی، به واحدهای کوچک رقیب تبدیل شده بودند. بدیهی می‌نمود که در شرایط متعادل و طبیعی، از یک‌سو، فرانسه «ممالکت محروسهٔ» خود را به «مملکت» فرانسه فروکاهد و، از سوی دیگر، مجموعهٔ امیرنشین‌های آلمان و مجموعهٔ دولت‌شهرهای ایتالیا... به «مملکتی واحد» به نام آلمان، ایتالیا... بدل شوند. بر این اساس، چنین می‌نماید که فرایندی که از عهدنامهٔ وستفالیا شروع شد و با فروپاشی شوروی به اوج خود رسید، حرکتی در جهت تبدیل واحدهای سیاسی از وضعیتی غیرطبیعی و تحت فشار به وضعیتی طبیعی بود.

مدعای فوق البته یکسره از حقیقت بی‌بهره نیست، اما گمان نمی‌رود تحمل یک تحلیل دقیق را داشته باشد؛ به‌ویژه از این حیث که «ملت یک مقولهٔ

عملی است، نه یک مقولهٔ تحلیلی. برای فهم ملی‌گرایی بایستی فواید عملی مقولهٔ «ملت» را مورد توجه قرار داد؛ یعنی راه‌هایی را که از طریق آنها این مقوله می‌تواند به فکر و تجربه سامان دهد و گفتمان و عمل سیاسی سازماندهی کند.»(۳۲) به نظر می‌رسد که وقایعی مثل فروپاشی امپراتوری‌ها و به‌هم‌پیوستن امیرنشین‌ها یک «حرکت طبیعی» به سمت «همبسته‌شدن متجانس‌ها» نبوده، بلکه «تلاش صناعی» کم و بیش موفقی در جهت «متجانس‌کردن بیشتر همبسته‌ها» به‌منظور بهره‌وری از فواید عملی آنها بوده است؛ این همان چیزی است که از آن به پروژهٔ ملت‌سازی تعبیر کرده‌اند. در فرایند تحقق دولت ـ ملت بسیاری از متجانس‌ها ناهمبسته و بسیاری از نامتجانس‌ها همبسته شدند و این نشانِ آن است که تحقق دولت ـ ملت یک فرایند طبیعی هم‌بسته‌شدن متجانس‌ها و جداشدن نامتجانس‌ها نبوده است.

مارکس دولت ملی مدرن را محصول فرایندی دانست که طی آن تولید سرمایه‌داری جانشین فئودالیسم شده بود. بنابه تحلیل او، بورژوازی پراکندگی جمعیت، ابزار تولید، و مالکیت را بیش از پیش از بین می‌برد. جمعیت را متراکم می‌سازد، ابزار تولید را متمرکز می‌کند، و مالکیت را در دست عده‌ای محدود قرار می‌دهد. ایالت‌هایی مستقل که منافع، قوانین، دولت، و نظام مالیاتی جداگانه داشتند یا پیوندی آزادانه با هم برقرار کرده بودند، در یک کشور با یک دولت، یک نظام قانونگذاری، یک منافع ملی طبقاتی، یک مرز و یک عوارض گمرکی به هم پیوستند.(۳۳) ولتر دربارهٔ مناطق مختلف فرانسه می‌گوید: «شخصی که از این ولایات بگذرد، به همان اندازه که اسب چاپار عوض می‌کند نظامات قضایی و قانونی متعدد می‌بیند».(۳۴) انقلابیان فرانسه، اعم از رهبران بورژوا و مدافعان خلق، به‌فراست دریافتند که این تنوع مانع تحقق اهداف آنهاست، به همین دلیل، فرانسهٔ واحدی بر ویرانه‌های این تنوع ساختند.

به نظر می‌رسد آنچه فرایند ملت‌سازی نامیده شده است، یک قسم تعیین مرزهای سیاسی برای کشورها در برهه‌هایی نظیر پس از فروپاشی امپراتوری ناپلئون، پس از جنگ جهانی اول... است؛ اما این قدم اول بوده است. پس از آن، حکومت‌ها سیاست‌های فرهنگی و تبلیغی خاصی به‌کار بستند که مقصد آن ایجاد ملت‌ها بود، درحالی‌که وانمود می‌شد وجود ملت مبدأ آن فرهنگ بوده است. بسیاری از نمونه‌های فعلی دولت ـ ملت، نتیجهٔ فرایند موفق همگن‌سازی بوده است. خواندن و نوشتن که در طول قرن نوزدهم به‌گونه‌ای چشمگیر در میان عموم مردم گسترش یافت، مهم‌ترین عامل تقویت چیزی بود که روح ملی خوانده شد. در این قرن، به موازات توسعهٔ سواد، ناسیونالیسمی که از سوی دولت الهام می‌شد رو به توسعه داشت و به ایجاد دولت ـ ملت همگن شدت می‌بخشید. مدرسه، ملتی را که به‌وسیلهٔ مکان، فرهنگ، زبان، و تقسیم‌بندی‌های اجتماعی با معیارهای «طبقه و ثروت» دچار انشقاق بود، متحد کرد. خواندن و نوشتن متضمن تکرار آموزه‌های ملی بود که طی آن دانش‌آموز ارزش‌هایی ازقبیل دفاع از کشور، پرداختن مالیات، وجدان کاری، و اطاعت از قوانین را درونی می‌کرد.(۳۵)

اولین مرحلهٔ ملت‌سازی پس از ترسیم مرزها، رسمیت‌بخشیدن به یک زبان، یک گویش، و ممنوع‌کردن هر گونه آموزش رسمی در مدارس به زبان‌های محلی بود؛ به‌گونه‌ای که در بسیاری موارد، زبان‌های بومی فقط به کار عوام می‌آمدند و زبان مادری، زبان دوم بسیاری از اقوام محسوب می‌شد. زبان فرانسه که نقشی اساسی در شکل‌گیری مفهوم ملت فرانسه بازی کرد، مقارن انقلاب فرانسه، سال ۱۷۸۹، برای نیمی از مردم فرانسه ناشناخته بود، و فقط حدود سیزده درصد از مردم، عمدتاً ساکنان باسواد شهرهای بزرگ، زبان مذکور را به‌درستی تکلم می‌کردند.(۳۶) در سال ۱۷۸۹، شش میلیون نفر از مردم فرانسه از زبان و گویش «خارجی» مثل: فلاندر، سلتیک، آلمانی، و

سی لهجهٔ عامیانه استفاده می‌کردند. ابتدا مصوبات دولت انقلاب، برای اینکه بیشتر در دسترس مردم قرار بگیرند، به گویش و زبان اصلی ترجمه شدند، اما بعد از سال ۱۷۹۲ در جهت تأسیس «یک مردم، یک ملت، یک زبان» این شیوه کنار گذاشته شد. در ایتالیا در زمان شکل‌گیری وحدت ملی، سال ۱۸۷۰، تنها دو و نیم درصد مردمِ تحت حاکمیت آن، به زبان ایتالیایی سخن می‌گفتند، و بقیهٔ مردم هر دسته به گویشی تکلم می‌کردند که برای دیگران قابل فهم نبود؛ به همین شکل میان صدها دوک‌نشین و ده‌ها ایالت، که در سال ۱۸۷۱ ملت آلمان را تشکیل دادند، زبان مشترکی وجود نداشت.(۳۷) در پروس قرن نوزدهم، بیسمارک نظام آموزشی پروسی را به مناطقی از لهستان چون پزنان و سیلسیا توسعه داد و فقط زبان آلمانی را، به‌عنوان یک وسیلهٔ آموزشی، مجاز شمرد. همزمان، روس‌ها نیز سیاست مشابهی را دنبال کردند که مرکزیت آن در کلیسای ارتدوکس بود، و حتی به‌منظور امحاء زبان و فرهنگ لهستانی، با مانع‌تراشی بر سر راه توسعهٔ کلیسای کاتولیک، ممنوعیت فعالیت مدارس خصوصی، و تأسیس مدارس دولتی روسی، مبارزه‌ای ترتیب دادند. اخیراً مجارها به توسعهٔ سیاست «مجاری‌کردن» پرداختند و توانایی خواندن و نوشتن به زبان مجاری پیش‌شرطی برای اعطای حق شرکت در انتخابات اعلام شد.(۳۸)

حضور عنصر سیاسی در فرایند بناکردن یک زبان مسلم است؛ فرایندی که دامنهٔ آن از تصحیح و استاندارد کردن ادبیات و زبان‌های موجود تا ایجاد چنین زبان‌هایی از درون گویش‌های متداخل گسترش داشته است. برخلاف آنچه غالباً ادعا یا استنباط می‌شود، زبان مبنای آگاهی ملی نیست، بلکه این رابطه برعکس است. زبان ملی یک مصنوع سیاسی مدرن است.(۳۹) عامل مهم در این فرایند این بود که، برای اولین‌بار، زبان تکلم و تفکر مردم یک سرزمین معین، همان زبانی شد که طبقهٔ حاکم، متفکران، و روحانیون با آن

می‌نوشتند. این واقعیت بر مفهوم تشکیل جامعه‌ای که در آن، اعضا به‌راحتی از طریق توانایی خود در برقراری ارتباط میان یکدیگر قابل شناسایی باشند، تأکید داشت. کسروی می‌گوید: «آنچه می‌گفته‌ام و می‌خواسته‌ام این بوده که زبان‌های گوناگون که در ایران رانده می‌شود از ترکی، عربی، ارمنی، آسوری و نیم‌زبان‌های استان‌ها (نظیر گیلانی، مازندرانی، سمنانی، سرخه‌ای، سدهی، کردی، لری، شوشتری، و مانند اینها) از میان رود و همگی ایرانیان دارای یک زبان (زبان فارسی) باشند... این زبان‌ها همه نیک است. چیزی که هست بودن آنها در ایران مایهٔ پراکندگی این توده است. مردمی که در یک کشور می‌زیند و سود و زیانشان به هم پیوسته است، جدا در میانه، هرچه کمتر، بهتر.»(۴۰) مخالفت شدید با اصلاحات الفبایی، املایی، و دستوری دربارهٔ زبان‌های مشکل، همچون فرانسه، با استناد به طبیعی‌بودن زبان، منتقدان ساختارگرای دولت مدرن را به این پرسش وامی‌دارد که مگر آنچه وضع طبیعی زبان شمرده می‌شود بجز آیین‌نامه‌هایِ دولتیِ قدیمی‌تر است؟(۴۱)

بنابراین، اگرچه مردمی که هم‌اینک تحت حاکمیت واحد سیاسی در چارچوب دولت ـ ملت به سر می‌برند، هرگز با معیارهایی همچون زبان واحد، قومیت واحد، مذهب واحد...، تطبیق نمی‌کنند، درعین‌حال، همین مقدار از یک‌دستی‌ای که در بسیاری از کشورها وجود دارد و مستندِ قوام و معقولیت واحدهای سیاسی سرزمینی به نام کشور است، بیش از آنکه وجود داشته باشد، به وجود آمده است؛ بیش از آنکه یکی بوده باشد، یکی شده است. این‌گونه، طی فرایندی که حاصل برنامه‌ریزی سیاسی ـ فرهنگی دولت‌ها بود، مردمانِ تحت حاکمیت سیاسی دولت فرانسه فرانسوی، یا، دست‌کم با معیار همگرایی، فرانسوی‌تر، شدند، و مردمان تحت حاکمیت سیاسی دولتِ آلمان آلمانی، و...؛ یعنی به یکدیگر «شبیه‌تر» و از دیگران «متفاوت‌تر» شدند. «دولت، مهم‌تر از همه حافظ یک فرهنگ است و حافظ

یک سیستم آموزش و پرورش که به‌ضرورت، یکسان‌پرور و همگن‌کننده است.»(۴۲) زیرا این نکته به‌تجربه فهم شده است که اگر دولت در الزام‌کردن یک زبان و یک فرهنگ موفق شود، و، از این طریق، حس میهن‌دوستی را در میان شهروندان توسعه دهد، آسان‌تر به اهداف خود دست می‌یابد. این همان چیزی است که تورن از آن به عنوان «روح جمهوری‌خواهی»[1] تعبیر می‌کند. از نگاه او: «امر قدسی جماعت را، که بیش از تاریخ گذشته و برنامهٔ آینده بر اسطوره‌های خود متکی است، می‌سازد و یکپارچه می‌کند؛ روح جمهوری‌خواهی تعبیری سیاسی از همین امر قدسی است، و مهم‌ترین وجه آن فداکاری فرد برای خدای خود است؛ یعنی برای جماعت یا برای تعبیر سیاسی آن، دولت ملی.»(۴۳)

هویت و کارکرد

استشهادهای مزبور در جهت این نیستند که درستی یا فایده‌مندی مواردِ برشمرده عرضهٔ تردید شود. فرایند ملت‌سازی، خصوصاً در جاهایی که بیشتر از طرق فرهنگی و تبلیغی صورت گرفته، منافع مهمی دربرداشته است. **سخن صرفاً بر سر این است که هویت‌های ملی بیش از آنکه به نحو طبیعی بوده باشند، به نحو صناعی ایجاد شده‌اند.** «احساس هویت ملی موجد ملیت است، نه به‌عکس»؛(۴۴) احساسی که تغییر یا تقویت آن موضوع رقابت قدرت بوده است، و، بر این مبنا، نقشهٔ جغرافیای سیاسی جهان، دینامیزمی تابع قدرت، مصلحت، و بخت داشته است و خواهد داشت. ریمون آرون می‌گوید: «مردم الجزایر و فرانسه نه خویشاوندی قومی با یکدیگر دارند، نه زبان و نه دینشان مشترک است و نه تاریخ واحدی داشته‌اند، پس بر چه بنیادی بومیان

---

1. espirit republicain

الجزایری باید خود را فرانسوی بدانند؟»(۴۵) برمبنای آنچه گفتیم، پرسش آرون، علی‌رغم ظاهر مستحکم و مقنع آن، چندان غیرقابل پاسخ نیست. شاید بتوان گفت که، بنا به پاره‌ای ملاحظات، ملت‌سازی و همگن‌پروری میان اتباع دولت فرانسه و اتباع دولت الجزایر و ساختن یک ملت از آنان با هزینهٔ زیاد همراه است، یا حتی موفق نخواهد بود. چنین سخنی، درست یا نادرست، به هویت مصنوعی ملت معترف است، اما سخن آرون متکی به این پیش‌فرض غلط است که ملت‌ها براساس اشتراکِ پیشینی در قومیت، زبان، دین، و گذشتهٔ تاریخی به وجود آمده‌اند.

اگر، چنان‌که به نمونه‌هایی از آن اشاره شد، پروژهٔ متجانس‌سازی همبسته‌ها در فرانسه، اسپانیا، ایتالیا، آلمان، و... توانست گروه‌های کمابیش متفاوت مذهبی، قومی، زبانی، و فرهنگی را در کنار هم به ملتی واحد بدل کند، دلیلی در دست نیست که، اگر برایندِ منازعاتِ قدرت اجازه می‌داد، همین فرایند درمورد یکی‌شدن این کشورها با هم و تحقق ملتی، مثلاً به نام اروپای غربی، ممکن نبوده باشد. پذیرش تقسیم اروپای غربی به شکل موجود، برایند خواست و قدرت عناصر درگیر (اعم از منطقه‌ای و جهانی) بوده است؛ تقسیم این کشورها به واحدهای کوچک‌تر یا بزرگ‌تر یا مطلوب دانسته نشده یا مقدور نبوده است. عدم توجه به این نکتهٔ مهم روان‌شناختی که انسان‌ها حتی در هنگام جست‌وجوی هویت جمعی هم در پی رضایت فردی هستند، گاه پاره‌ای نخبگان را به مستقل‌انگاری حس وطن‌دوستی واداشته است. درحالی‌که احساسات ناسیونالیستی، به‌طورکلی و منهای نظر به موارد کمیاب، تابعی از شرایط سیاسی و اجتماعی است و به همین دلیل، شدید و ضعیف‌شدن آن بیشتر قاعده است تا استثنا. ایدئولوژیک‌شدن ناسیونالیسم، به نحوی که بتواند افراد تحت هدایت خود را متقاعد کند که مهم‌ترین هویت آنها هویت ملی است و آنها باید در راه کشور خود حتی از

مبارزه، فداکاری، و شهادت روی‌گردان نباشند، تنها در شرایط سختی و بحران، شرایطی همچون استثمار، جنگ، اشغال، و نظایر این ممکن است. تورن می‌گوید: «کارگران چک در آستانهٔ جنگ جهانی اول بر سر این دوراهی که آیا آنها در درجه اول کارگرند بعد چک، یا اول چک هستند بعد کارگر، مسیر دوم را برگزیدند.»(۴۶) اما این نمی‌تواند یک نمونهٔ معیار باشد. به‌دشواری می‌توان باور کرد که خصیصه‌ای بنیادین همچون میل به منافع ملموس طبقاتی، بتواند در کفه‌ای سبک‌تر از دوستیِ وطن که شکل عام‌تری از همان میل به منافع ملموس بوده است، قرار گیرد. این البته در شرایط خاص و تحت فشارهای تبلیغاتی هیجان‌آور ممکن است به‌طور موقت محقق شود، اما همواره یکسان نیست. در شرایطی دیگر، مثلاً اگر ابزار تبلیغاتی برتر در دست سندیکاهای کارگری بود، و اگر سازماندهی بین‌الملل کارگری با مقاومت دولت روبه‌رو نبود، ممکن بود انتخاب مذکور متفاوت باشد.

به نظر می‌رسد توسل شدید به پدیدهٔ هویت و احساس نیاز شدید به آن، به‌نوعی، با شرایط بحرانی در ارتباط است. غالباً وقتی شکاف‌های قومی یا نژادی یا دینی بر شکاف‌های طبقاتی منطبق شدند، آتش شورش شعله‌ور می‌شود. به این صورت که انگیزهٔ اصلی‌تر و مبنایی‌تر، اختلافِ طبقاتی است (که به شکلی صریح‌تر با نیازهای اولیهٔ انسان و میل او به لذت مربوط است)، اما محمل آن اختلاف قومی، نژادی، دینی است (که به شکل غیرمستقیم پاسخ به نیازهای اولیهٔ عادت و انحصار لذت است). در انقلاب فرانسه بر اتریشی‌بودن ملکه ماری آنتوانت برای تحریک‌کردن مردم تأکید می‌شد، اما این تا زمانی که قحطی و فشار، مردم پاریس را به‌شدت ناراضی نکرده بود اهمیت چندانی نداشت؛ بعد از این مشکلات، اتریشی‌بودن همسر لویی شانزدهم کاتالیزوری برای تسریع مبارزه بود. اسمیت اشاره می‌کند که هرجا شکاف‌های قومی مرزهای طبقاتی را میان‌بر بزنند، ممکن است آتش درگیری

طبقاتیِ پنهان را کاهش دهند. هنگامی که شکاف‌های قومی و طبقاتی منطبق و گروه‌های قومی بر اساس طبقات اجتماعی متحد شوند و احساس کنند مورد تبعیض قرار گرفته‌اند، اختلاف طبقاتی (که ریشه در میزان برخورداری از لذت دارد) به هستهٔ مرکزی بالقوه‌ای برای شورش‌های قومی تبدیل خواهد شد.(۴۷)

عدم دستیابی به مبانی طبیعی برای ناسیونالیسم، بعضی نخبگان فکری و اجرایی را بر آن داشته است که این پدیده را از نگاه کارکردگرا تبیین کنند. نگاهی که نوعی عقلانیت عملی در توجیه ناسیونالیسم عرضه می‌کند، و کارآمدی آن را مبنای مشروعیت آن قرار می‌دهد. زمینه‌سازی برای عبور از جماعت‌گرایی به جامعه‌گرایی، توسعهٔ حس منافع مشترک، مقاومت در برابر تجاوز، برقراری نظم و امنیت و تشویق رقابت در جهت توسعه، به‌عنوان کارکردهای مفید و دلیل بقای این ایده برشمرده می‌شود. مدعای مذکور در تمامیت آن قابل مناقشه نیست، چون ناسیونالیسم به‌وضوح چنین کارکردهایی داشته است. اما نکتهٔ مهم این است که هر کدام از کارکردهای مذکور در شرایط دیگری می‌تواند به یک کژکارکرد بدل شود. به‌طورکلی، تمامی کارکردهای برشمرده، در قیاس با دنیای پیش‌مدرن و در عبور از جمود قبیلگی،گسستگی، ناامنی، و سکون آن قابل تأیید است، اما همین که ملیت و ملی‌گرایی را در قیاس با شرایط دنیای پساصنعتی ملاحظه کنیم، کارکردهای ناسیونالیسم می‌توانند به عکس خود منقلب شوند. کافی است به این نکته بیندیشیم که ناسیونالیسم که در بدو خود (در انقلاب فرانسه) از گرایش چپ بیرون آمد، به‌تدریج پشتوانهٔ نظری راست و بلکه راست افراطی شد.

ملت این استعداد را دارد که به یک عشیرهٔ بزرگ با ماهیت جماعتی، که مانع عبور به ساحت جامعه جهانی است بدل شود؛ تأکید بر همبستگی ملی می‌تواند به گسستگی بین‌المللی منتهی شود؛ امنیت ملی می‌تواند پوششی

قدرتمند برای ساختکارهای توتالیتر باشد؛ و عقب‌ماندن جدی از عرصهٔ رقابت بین‌الملل، در یک فضای ملتهب ناسیونالیستی، ممکن است ایجاد کانون‌های بحران‌های اکولوژیک، هسته‌ای، و... را راه میانبر در رقابت جلوه دهد. کارکرد مثبت ناسیونالیسم، مادامی برقرار است که با تغییرات مهم عصر حاضر، که از آن به جهانی‌شدن تعبیر می‌شود، در تعارض قرار نگیرد. با وجود اینکه طبقهٔ سیاسی کماکان شیوهٔ تقسیم جهان به واحدهای سیاسیِ سرزمینی دولت ـ ملت را علت اصلی بقای خود در شکل کنونی آن می‌بیند، و به‌سختی حاضر است از امکانات و اختیارات خود بکاهد، رشد عقل ابزاری (فناوری) سبب شده است که اختصاصات فرهنگی و اقتصادی کم‌اثر شوند. اقتصاد و فرهنگ از مرزهای ملی فراتر می‌روند، و این ناگزیر به آمیزش و مشارکت منجر می‌شود. این مشارکت ناگزیر است بیش از هر چیز از منطق عقل‌ابزاریِ مشترک میان انسان‌ها بهره بگیرد تا اقتضائات و روش‌های خاص‌گرا. در یک همکنش، توسعهٔ عقل‌ابزاری، به آمیزش و مشارکت منجر می‌شود و به‌عکس. **شیوه‌های مشترک اقتصادی، باعث همسویی فرهنگ‌های متنوع می‌شوند(۴۸) و علاوه بر این، رشد آموزش، خود به‌طور مستقل فرهنگ‌ها را همگرا می‌کند.(۴۹)** در مجموع، هم از حیث معیشتی و هم عقیدتی، احساسی عمیق و گسترده به‌وجود می‌آید که برای توسعه و توفیق در رقابت باید از اختصاصات گذشت، و به شیوه‌های عام رو کرد.

در ابتدای عصر مدرن، دنیای بستهٔ امپراتوری‌ها و امیرنشین‌ها و روحیات محلی و بومی، که دیگرگریزی و دیگرستیزی رکن آن بود، زمینه‌ساز این بود که پروژهٔ ملت‌سازی (یکی‌کردن مردم یک منطقه و متفاوت‌کردن آنها با دیگران) تسهیل‌کنندهٔ رقابت و توسعه باشد. اما در آستانهٔ هزارهٔ سوم، خصوصیت یگانگی ملی و بیگانگی بین‌المللی، اگر حکمِ همان یگانگی محلی و قبیله‌ای و بیگانگی ملی در آغاز عصر مدرن را پیدا کند، مانع توسعه

می‌شود و عبور از آن ناگزیر خواهد بود. به تعبیر دیگر، توسعهٔ تکنولوژیک باعث شده است که «یگانگی» و «بیگانگی» در سطوحی فراتر و متفاوت بازتعریف شوند و این می‌تواند ناسیونالیسم را به کارکرد منفی و متعارض با آنچه از ایجاد آن در نظر بوده است، دچار کند. رنان، که از مدافعان ملت به شمار می‌رود، می‌گوید: «ملت‌ها ازلی و ابدی نیستند. آغاز داشته‌اند و انجامی خواهند داشت. احتمالاً کنفدراسیون اروپا جانشینشان خواهد شد. اما این قانونی نیست که در سده‌ای که در آن به‌سر می‌بریم حکمفرما باشد. در حال حاضر، وجود ملت‌ها نیکو و بلکه ضروری است. وجودشان ضامن آزادی‌ای است که اگر جهان یک قانون و یک فرمانروا داشت، از دست می‌رفت.»(۵۰) نگاه کارکردی به ناسیونالیسم (به‌عنوان قابل‌دفاع‌ترین موضع) مانع تقویت اموری چون پارانویای جمعی و نارسیسیسم جمعی نیست، و این، خصوصاً هنگامی که اموری چون جنگ، اشغال، و... وجود نداشته باشند، می‌تواند ناسیونالیسم را به کژکارکرد دچار کند، چون خودستایی و غیرستیزی ناشی از آن می‌تواند مانع این اهداف شود. چنان‌که استنلی بن اشاره می‌کند: «همین که وحدت و استقلال به‌دست می‌آید، همان ترتیب اخلاقی که ناسیونالیسم را پدید آورده و احیاناً بزرگ‌ترین دلیل موجه آن بوده، به‌آسانی به‌گونه‌ای جسارت و پرخاشجویی و خودپسندی ملی بدل می‌شود... ناسیونالیسم با این رنگ و بو بدون تردید مخالف اصول عقلی است و از سخنوری‌های متکی به نهاد «خون و خاک» به شوق می‌آید، و گرچه از نظر مورخ و جامعه‌شناس اهمیت اعظم دارد، باطل است به چشمی نگریسته شود که گویی سزاوار نقد و سنجش جدی عقلی است».(۵۱)

فصل ششم

جهان

استقلال ملی

آنچه در باب وطن و ناسیونالیسم گفتیم، ما را ناگزیر به آستانهٔ بحث جهانی‌شدن می‌رساند. به نظر می‌رسد، در فضای روشنفکری غالب، پدیدهٔ جهانی‌شدن چندان خوشایند نبوده و همان مبانی که ایدهٔ آنارشیسم، انقلاب و امپریالیسم را زمینه‌سازی کرده است، در این مورد هم فعال بوده و از این پدیده یک چهره‌نگاری منفی عرضه کرده است، که، همچون در مورد دولت‌ستیزی و...، بدون پرسش از میزان درستی و راستی آن، می‌تواند به یک قالب فکر سیاسی بدل شود و خطاها و خطرهای بسیار بیافریند. نقد گلوبالیته و موندیالیسم، به‌طورکلی، دو قسم بوده است: یک قسم نقدهایی که جهانیت و جهانی‌شدن را نقطهٔ نهایی مدرنیته و مدرنیسم دانسته‌اند و این مجموعه را یکجا مورد تردید و تخطئه قرار داده‌اند و قسم دوم نقدهایی که از درون تفکر مدرن و با دیدگاه خاصی از این تفکر که به وصف رمانتیسم و رادیکالیسم (چپ) موصوف است و دنبالهٔ محور روسو-مارکس-سارتر محسوب می‌شود، صورت می‌گیرد. نقد این گروه بیشتر متکی به دو عنصر «عدالت» و

«بومیت» است و به همین دلیل بیشتر در ارتباط با موضوع این کتاب قرار دارد و در این بخش مورد توجه خواهد بود.

جهانی‌شدن عمدتاً به‌عنوان به‌هم‌پیوستگی روبه‌رشد جهان تعریف شده است؛ براین‌اساس، بعضی **جهانی‌شدن را نابودی مکان به‌دست زمان نامیده‌اند.** به این معنا که سرعت ارتباطات، ویژگی‌های خاص مکانی را کم‌اثر می‌کند. در جهان غیرجهانی، از شغل و سرگرمی تا تولید و مصرف، از مصالح و معماری ساختمان تا خوراک و پوشاک، از جشن و سوگواری تا ادبیات و هنر، و گاه حتی اخلاق و اعتقاد، بسیاری چیزها، تا حدود قابل‌ملاحظه‌ای، تابعی از شرایط ویژهٔ مکانی است. از نوع لباس، غذا، مسکن، و نیز از شکل جدال، رقص، دعا می‌توانیم دریابیم که با مکانی در غرب اروپا، خاورمیانه یا شرق آسیا مواجه هستیم و حتی احتمال بدهیم که موقعیت آن در ونیز، بصره یا شانگهای قرار دارد. اما فناوری جدید شرایطی فراهم آورده است که می‌توان فارغ از امکانات محیطی در هر زمینه‌ای دست به انتخاب زد. سرعت زمانی باعث امکان و بلکه وجوب زیست در لامکان شده است. این تغییر وضعیت در ادامهٔ خود به فرایندهایی پیچیده و به‌هم‌مرتبط بدل می‌شود که اقتصادی، تکنولوژیک، فرهنگی، زیست‌محیطی، و حتی سیاسی و امنیتی است. وضعیت مزبور شامل جریان کالا، سرمایه، نیروی انسانی، اطلاعات، عقاید، ایدئولوژی‌ها، ادیان، آداب و رسوم و خطرات بین مرزهای ملی است که با ظهور شبکه‌های اجتماعی و نهادهای سیاسی که دولت ـ ملت را محدود می‌کنند، توأم شده است.(۱) رابرتسون بر این تأکید می‌کند که «نگاه رایج به مسائل مهمی مثل نوسازی، مدرنیته، تمدن، و فرهنگ از منظر بستهٔ جامعهٔ ملی است. این درحالی است که در نظام جهانی معاصر تمام مسائل درونی جوامع ملی تحت الزامات جهانی شکل می‌گیرد. حتی انگاره‌های هویت ملی و سنت ملی تحت الزامات جهانی است.»(۲) چه رابطه‌ای میان این پدیدهٔ

در حال رشد و ساخت سیاسی دولت‌های ملی وجود دارد؟

گفته شده است که تفاوت بنیادینی بین توسعهٔ راه‌های تجاری، عملیات نظامی دریایی و حتی تحقق دوبارهٔ امپراتوری‌های قرن نوزدهم، یعنی مدرنیزاسیون پیش از عصر جهانی‌شدن، و یک نظم بین‌المللی جدید وجود دارد که دربردارندهٔ شبکهٔ انبوهی از روابط اقتصادی منطقه‌ای و جهانی است که خارج از کنترل هر دولتی است. در این نظم بین‌المللی جدید، شبکهٔ گستردهٔ روابط فراملی و ارتباطات الکترونیکی فوری، رشتهٔ عظیمی از رژیم‌ها و سازمان‌های بین‌المللی وجود دارد که می‌توانند دامنهٔ عمل قدرتمندترین دولت‌ها را محدود کنند. مفاد سخن فوق این است که مهم‌ترین عوارض این وضعیت، از منظر سیاسی، تعارض وطن / جهان یا ملی / فراملی است. به تعبیر مگ‌گرو نظم مشهور به «وستفالی» از حق انحصاری هر دولت ـ ملتی برای حکومت بر شهروندانش و ادارهٔ امور داخلی و خارجی خود، بدون دخالت دیگران، حمایت به عمل آورد.(۳) اما جهانی‌شدن این نظم را به زوال یا لااقل ضعف تهدید کرده است، چراکه نهادهای جدید بین‌المللی و فراملی از پایان جنگ جهانی دوم توسعه یافتند و درحالی‌که هدف اولیه‌شان حل و فصل مشاجرات بین‌المللی بود بعداً به‌گونه‌ای روبه رشد به موضوعات جهانی دیگر نیز پرداختند. این نهادهای سیاسی جدید، حاکمیت را متکثر کردند و حاکمیت عالی دولت ـ ملت را تاحدودی از اریکهٔ خود پایین آوردند. هلد نیز تأکید می‌کند که جهانی‌شدن، به‌طور نظام‌مند، استقلال دولت را به حدی کاهش داد که حکومت‌ها به مدیریت‌کردن فرایندهایی که بر آنها کنترل ندارند، تنزل یافته‌اند، چراکه این فرایندها درون مرزهای ملی محدود نیستند.(۴) دربارهٔ اینکه فرایند جهانی‌شدن تا چه حد قادر است واقعاً قدرت دولت‌های ملی را محدود کند و چه بدیلی برای آن متصور است، و نیز اینکه حرکت مذکور از نظر زمانی

چقدر به درازا خواهد کشید، اظهارنظرهای متعارضی همراه با خوش‌بینی یا بدبینی صورت گرفته است. اما حتی اگر چنان‌که بعضی معتقدند دولت ملی، گرچه با قدرت کمتر، همچنان عامل اصلی تصمیم‌گیر باقی بماند، این پرسش جدی است که علل موافقت و مخالفت با جهانی‌شدن به کدام مبانی سیاسی متکی است.

عموم دولت‌ها، کم یا زیاد، به‌ناگزیر با جهانی‌شدن سیاست بین‌الملل مخالف‌اند. در مورد توضیح و تبیین این مخالفت، باید قائل به تفصیل شویم؛ در این باره انواعی از مخالفت‌ها با انگیزه‌هایی کاملاً متفاوت وجود دارند. مخالفت با جهانی‌شدن سیاست بین‌المللی، در چهار سطح مختلف صورت می‌گیرد. در اولین سطح، سیمای بعضی دولت‌های دموکراتیک در کشورهای بزرگ را می‌بینیم که گاه منتقد جهانی‌شدن و محو هویت ملی هستند. مثلاً دولت فرانسه یا آلمان با جهانی‌شدن، به یک معنی مخالفت می‌کنند، اما این مخالفت، با انگیزهٔ رقابت قدرت است؛ این‌گونه کشورها با جهانی‌شدن به‌معنای کم‌رنگ‌شدنِ خاص‌گرایی‌ها مخالفتی ندارند، نگران سهم خود در «جهان وطن»اند، که بر اثر این فرایند به وجود خواهد آمد. در سطح دوم شاهد کشورهایی چون موناکو و لوکزامبورگ هستیم که به‌دلیل کوچکی مساحت، جمعیت، ثروت، صنعت، و نهایتاً قدرت، حس می‌کنند که در فرایند جهانی‌شدن به‌کلی هضم و جذب خواهند شد، و نام و یاد و تأثیر فاعلانه‌ای از آنها به‌جا نخواهد ماند. اینجا، شکایت از کم‌سهمی به شکایت از بی‌سهمی می‌رسد. در سطح سوم، دولت‌هایی چون روسیه، چین و هند قرار می‌گیرند که ایده و عمل جهانی‌شدن را به شکلی فرهنگی ـ تمدنی نقد می‌کنند. از دیدگاه اینان، جهانی‌شدن، یعنی غلبهٔ غربی و بلکه آمریکایی‌شدن سیاست و فرهنگ جهان، که حرکتی علیه کشورهایی دارای فرهنگ‌ها و تمدن‌های بزرگ غیرغربی است و بر این مبنا، به پشتوانهٔ هویت متفاوت

تاریخی که یک رویهٔ آن فرهنگی و رویهٔ دیگر آن سیاسی با چاشنی ایدئولوژی است، در مقابل آن ایستادگی می‌کنند. سطح چهارم، جهان سوم به‌معنای گستردهٔ آن است که **براساس نظریهٔ بازی سرجمع صفر مرکز/ پیرامون، جهانی‌شدن را مسابقه‌ای می‌دانند که اگر کشورهای بزرگ صنعتی برندهٔ آن هستند، جهان سوم جز بازندهٔ آن نتواند بود.**

به‌طورکلی، دولت‌ها یک حوزهٔ تحت سیطره دارند که به نحو غریزی و عقلانی مایل‌اند انحصار قدرت و مطلقیت دخالت را در آن داشته باشند. حتی، براساس آنچه در فصل پیشین گفتیم، مایل‌اند که غیریت مجموعهٔ تحت حاکمیتشان را با مجموعه‌های دیگر برجسته نگه دارند تا حسب مورد بتوانند در جنگ یا حداقل در رقابت از آن بهره بگیرند. باوجوداین، بسیاری از دولت‌ها، در عصر حاضر، غالباً علی‌رغم میل خود، تا حدودی، به جهانی‌شدن تن درمی‌دهند؛ «دخالت در امور داخلی» را گاه تا حدی می‌پذیرند و انحصار قانون و قضا و اجرا را تماماً برای خود نگه نمی‌دارند؛ با واردشدن در انواع پیمان‌های بین‌المللی و منطقه‌ای اقتدار خود را در حوزهٔ فرمانروایی‌شان کاهش می‌دهند. عللی باعث می‌شود که دولت‌ها علی‌رغم اینکه باید از تقسیم و تسهیم اقتدار خود با دولت‌های دیگر، با نهادهای بین‌المللی، و با قدرت‌های مسلط گریزان باشند، به آن تن دهند.

یکی از این موارد که معروف‌ترین آن هم هست و بسیار بر آن تأکید شده، اقتضای روابط سرمایه‌سالار است؛ سرمایه‌داری برای بقا و رشد، نمی‌تواند درون مرزهای ملی محدود شود. این وضعیت همهٔ جوامع بشری را به‌سوی نوعی اقتصاد واحد جهانی سوق می‌دهد. «حتی هم‌اکنون نیز می‌توان گفت که دیگر چیزی به نام 'اقتصاد ایالات متحد آمریکا' وجود ندارد، زیرا اقتصاد این کشور به طرزی ناگسستنی با دیگر اقتصادهای جهانی درآمیخته است. به‌زودی دیگر چیزی به نام 'اقتصاد اروپا' یا 'اقتصاد ژاپن' یا 'اقتصاد جهان

سوم' هم وجود نخواهد داشت».(۵) عامل دومی که جهانی‌شدن را تشویق و دولت‌ها را به پاسخ مثبت‌دادن به این فرایند الزام می‌کند، خارج‌شدن انحصار بازیگری در عرصهٔ بین‌الملل از دست دولت ـ ملت است. در طول نزدیک به سه قرن، دولت‌های ملی مهم‌ترین و بلکه تنها بازیگران عرصهٔ بین‌الملل بوده‌اند. اما در دهه‌های اخیر، این وضعیت تغییر یافته است. سازمان‌های رسمی بین‌المللی، سازمان‌های خودجوش فراملی، فراگیری ابزارهای ارتباطی و اطلاع‌رسانی، و نیز الزام‌های مدنی تحمیل‌شده بر شرکت‌های چندملیتی و... به تحقق چیزی شبیه یک جامعهٔ مدنی جهانی، هرچند ابتدایی، کمک کرده است. در طول دهه‌های اخیر، گسست‌های مهم و روبه‌رشد میان اقتدار رسمی و متعارفی که دولت ـ ملت‌ها مدعی آن هستند و چگونگی تأثیر ساختارهای قدرت بین‌المللی، منطقه‌ای و جهانی بر عملکردهای بالفعل دولت‌ها به‌وجود آمده است. سازمان ملل در گزارش کمیسیون ادارهٔ جهان پیشنهادهایی را مطرح می‌کند که مخرج مشترک آن این است که ادارهٔ امور جهان فقط کار دولت‌های ملی نیست.(۶) عامل سومی که دولت‌ها را برای جهانی‌شدن ترغیب می‌کند، احساس خطر جامعهٔ جهانی از افکار و رفتاری است که حتی اگر در داخل یک کشور کوچک صورت بگیرد، در درازمدت ممکن است سلامت جهان را تهدید کند. در متن گزارش کمیسیون مزبور آمده است: «وقتی محدودهٔ همسایگی، کل سیارهٔ زمین باشد، نمی‌توان دست به انتخاب زد و از همسایگان بد فاصله گرفت.»(۷) از این دیدگاه، چون یک اقتدار حاکم جهانی برای مهار دولت‌های سرکش و قانون‌شکن وجود ندارد، هر کشور ناگزیر از تکیه بر امکانات خود برای تأمین امنیت خویش است. کشورهای جهان برای خروج از وضع طبیعی، یعنی وحشی، ناگزیر از تن‌دادن به تحقق نوعی همکاری و تحقق یک فرادولت، برای حفظ امنیت خود از خطرهایی چون آلودگی زیست‌محیطی، تروریسم،

مواد مخدر، و... هستند. عامل چهارم این است که بسیاری از کشورهای بزرگ به دنبال افزایش قدرت و نفوذ خود هستند. آکسفورد بر این نکته تأکید می‌کند که «توانایی دولت در به‌کارگیری منابع مختلف به نفع خود معمولاً تابع توان اقتصادی آن است و در اینجا نابرابری در سلسله‌مراتب جهانی دولت‌ها به نبرد علیه برابری، که اصل حاکمیت ملی متضمن آن است، برمی‌خیزد.»(۸) این هر چهار عامل، **رشد اقتصاد فراملیتی، تعدد ناظران بانفوذ بین‌المللی، کلیت مسئلهٔ امنیت و میل قدرت به سلطه، در یک نقطه با هم تلاقی می‌کنند و آن متقاعد یا وادارکردن دولت‌های ملی در واردشدن به فرایند جهانی‌شدن است**، به‌گونه‌ای که می‌توان حدس زد که فرایند مورد بحث، تا حدودی فارغ از معیارهای پسند و ناپسند، مسیری کم و بیش ناگزیر را طی خواهد کرد.

روشنفکران علیه جهانی‌شدن

به نظر می‌رسد که فرایند جهانی‌شدن با هویت سیاسی ملی، اصالت فرهنگ بومی، و برابری اقتصادی در تعارض می‌افتد، از همین‌رو مخالفت‌های مهمی از سوی جریان‌های روشنفکریِ مورد انتقاد در این کتاب در برابر آن صورت می‌گیرد. نقد روشنفکری بر جهانی‌شدن مهم است چون هم ارتزاق‌کنندهٔ پاره‌ای مخالفت‌های دولت‌هاست و افکار عمومی و مبانی فرهنگ عامه را شکل می‌دهد که، خصوصاً در عصر حاضر، از تأثیر و اهمیتی فزاینده برخوردار است. در یک نگاه کلی، بخش مهمی از منتقدان کسانی هستند که جهانی‌شدن را دنبالهٔ مدرنیته می‌دانند و از منظر نقدی که بر غربی و ساختگی و استعماری‌بودن مدرنیته دارند، جهانی‌شدن را هم نقد و نفی می‌کنند؛ از این دیدگاه، مهم‌ترین وجه مدرنیته خصوصیت یکسان‌ساز آن است که در یونیورسالیسم تجلی می‌کند،(۹) و جهانی‌شدن اوج یونیورسالیسم است که

راه و روش خاصی را اجتناب‌ناپذیر جلوه می‌دهد. از نظر فیلسوفان پست‌مدرن، خطای اصلی مدرنیته ارتکاب «مغالطهٔ کل و وجه» بوده است، به‌گونه‌ای که یک روایت ظاهر از جهان را به‌مثابهٔ تمامیت آن برگرفته است.(۱۰) برهمین‌اساس مهم‌ترین اصل فلسفهٔ پست‌مدرنیسم که در شعارهای بعضی گرایش‌های سیاسی و برخی لایه‌های اجتماعی هم انعکاس یافته، این است که «جهان دیگری هم ممکن است». تأکید بسیار بر تفاوت‌های فرهنگی اقوام و ملل و تأکید بر امکان گستردهٔ انتخاب راه و روش در هر کاری، سنگری است که این تفکر در مقابل مدرنیته و شکل تکامل‌یافتهٔ آن، جهانی‌شدن، در آن موضع گرفته است. در نگاه این منتقدان، جهانی‌شدن ترفندی شبیه اسب تروا‌ست که ظاهری دارد و باطنی؛ ظاهر آن زیبا، آرام و بی‌خطر است و از ضرورت‌های کلی و منافع عمومی سخن می‌گوید تا داخل و جایگیر شود و سپس مخالفان را خلع سلاح کند.

منتقدان دیگری هم هستند که بیشتر از منظر باورهای روشنفکری روشنگری و تفسیر رمانتیک ـ رادیکال آن مبتنی‌بر دوانگاری، اراده‌گرایی، مساوات‌خواهی، اقتدارگریزی، استقلال‌خواهی، و... جهانی‌شدن را آماج بدگمانی و بی‌اعتمادی می‌کنند. این منتقدان، که استعداد بیشتری در ارتزاق مستقیم اندیشه‌های سیاسی دارند، جهانی‌شدن را منافی اموری چون رفاه، عدالت، و هویت می‌شمارند. به گمان ما، این انتقادات یک قسم از همان سنخی است که دموکراسی و لیبرالیسم را تخطئه می‌کند و چه‌بسا در انتها چیزی جز کمونیسم یا فاشیسم یا بنیادگرایی از مواضع آنان بیرون نتراود. عملاً هم احزاب و گرایش‌های نئوفاشیست و نئوکمونیست و بنیادگرا، از مهم‌ترین مخالفان جهانی‌شدن هستند که این فرایند را یا حرکتی در جهت حذف ابرقهرمان و تبدیل جهان به دنیای متوسط‌ها می‌بینند یا، برعکس، حرکتی در جهت بی‌اعتنایی به لایه‌های حاشیه‌ای و محذوف. براساس آنچه

آمد، در این نگرش‌ها غلبه با آسیب‌شناسی رمانتیک و راه‌حل‌شناسی انقلابی است، که به‌دلیل عدم امکان ارائهٔ بدیل به‌کلی متفاوت، دچار نوعی کنسرواتیسم و بی‌عملی می‌شوند، و شاید تنها عملی که در پیش می‌گیرند، تلاش در جهت چیزی است که افشای منحصربه‌فرد و طبیعی و الزامی و نهایتاً مفیدنبودن روند جهانی‌شدن خوانده شده است. نقدی که در فصول گذشته بر تفکر گفتار غالب روشنفکری کلاسیک ایراد کردیم، در اینجا هم نافذ است. آلبرو معتقد است که دست‌کشیدن از اصول اصلی مدرنیته به نفع جهانی‌شدن است. «اساساً عصر جهانی‌شدن وقتی تحقق می‌یابد که مدرنیته با گلوبالیته جایگزین شود و، به این‌ترتیب، یک تغییر بنیادی در مبانی تحلیل نظم اجتماعی به وجود آید.»(۱۱) اگر منظور از مدرنیته در نقل‌قول بالا، تفسیر چپ از آن باشد، این سخن درستی به‌نظر می‌رسد.

سخنان فوق در مورد مخالفان جهانی‌شدن، به این معنا نیستند که تصویری کاملاً مطلوب از جهان معاصر و دنیای لیبرال دموکراسی مورد ادعا باشد. بحث بر سر این نیست که فقط فاشیست‌ها و کمونیست‌ها از نظام جهانی لیبرال دموکراسی ناراضی‌اند. سخن بر سر این است که نارضایتی رادیکال بیشتر در این دو فضا آشکار می‌شود یا به مبانی آن مستند است، و این البته منافی وجود نارضایتی همراه با سرخوردگی، نسبت به این فرایند، در لایه‌های پایینی یا کناری جامعه و جهان و سخنگویان معتدل آنان نیست. تورن می‌گوید: «آنچه در بعضی محلات نیویورک، لندن، و در حدود محدودتری در پاریس، ملاحظه می‌شود چیزی جدای از شکافی نیست که هر سال در میان ملل فقیر و ملل غنی فراخ‌تر می‌شود. از آن موقعی که آلفرد سووی این ملل پرولتر را جهان سوم نامید، تا برایشان همان آینده‌ای را آرزو کند که برای طبقهٔ سومی که در فرانسه رژیم پیشین را سرنگون کرد پیش آمد، زمان بسیاری گذشته است. اگر امروز از جهان چهارم سخن می‌گوییم، برای

تأکید این است که محرومیت جای امید را گرفته است و حاشیه‌نشینی جای چشم‌انداز ورود به جهان تولید و مصرف مدرن را. این چیزی است که واگسست کنش جمعی را در پی دارد که دیگر نمی‌تواند به انحصار ابزارهای تولید در بخش‌های خاصی از اجتماع اعتراض کند و میان روآوردن به یک هویت بیش از پیش افسانه‌ای [نژادی، قومی، ملی] و خیرگی نسبت به درخشندگی‌های مصرف سرگردان است».(۱۲)

مشکل ناکامیابی بخشی از جهان، واقعیتی نامطلوب است، ولی البته اگر جهانی‌شدن یا مدرنیته یا حتی لیبرال دموکراسی را مسئول این دسته از نارضایتی‌ها و سرخوردگی‌ها بدانیم، جای تأمل است. مثلاً گری جهانی‌شدن را «شکلی وحشتناک و آرکائیک از مدرنیته ــ که همان فردگرایی اقتصادی انگلستان در قرن نوزدهم و آمریکا در قرن بیستم است ــ که به همهٔ جهان تسری داده شده است،»(۱۳) می‌داند. این ادعایی بی‌مهاباست. البته جنس جهانی‌شدن یک قسم تلاش برای تولید بیشتر با هزینهٔ کمتر است، اما همهٔ جهانی‌شدن اقتصادی نیست و اقتصاد جهانی هم تجربهٔ لیبرالیسم بی‌مهار اولیه را ناگزیر پیش چشم دارد. اگر در گلوبالیته، همچون در مدرنیته، در پی برابری باشیم، البته ناکام خواهیم بود و این همان کاری است که روشنفکری چپ را در بن‌بست قرار داده است. **روی‌آوردن به هویت‌های افسانه‌ای قومی و ملی، و استقلال ستیزه‌جو را شرط لازم یا کافی فرار از اختلاف طبقاتی در سطح بین‌المللی دانستن، به‌دشواری تأییدیه‌ای در عقل و تجربه می‌یابد.**

چنان‌که در مبحث اصلاح آمد، بسیاری از مشکلات جهان سوم طبیعی و ساختاری است؛ نسبت‌دادن آن به نظام جهانی، ناشی از همان نظریهٔ لوح سفید و استراتژی کفایت مانع‌شکنی در سطحی گسترده‌تر است. این مشکلات طبیعی و ساختاری، در قالب روند جهانی‌شدن شانس بیشتری برای

کنترل‌شدن دارند. این درست است که مثلاً سرمایه‌گذاری گستردهٔ شرکت‌های بزرگ در چین، به‌دلیل پایین‌بودن دستمزد در این کشور، منفعتی فراوان برای شرکت‌ها و منفعتی اندک برای کارگران چینی دارد، اما (امایی که مهم است) در غیاب این سرمایه‌گذاری، کارگران چینی از درآمدی باز هم کمتر برخوردارند. مشکل اینجاست که براساس عدالتخواهی سنتی، معمولاً از حرکتی استقبال می‌شود که با نیت یا کارکرد توزیع متناسب لذت صورت گیرد، و البته نه مدرنیته نه جهانی‌شدن هرگز حرکتی با این نیت و کارکرد نبوده است. نکتهٔ مهم این است که جهانی‌شدن در هر حال شانس بهره‌مندی بالاتری حتی برای پایین‌ترین‌ها فراهم می‌کند که با ملاکی همچون نظریهٔ عدالتِ رالز قابل پذیرش است، هرچند نسبت بهره‌مندی‌ها متفاوت باشد. اگر دیدگاه انتقادیِ بعضی منتقدان راجع به اینکه جهان به‌سوی یک طبقهٔ متوسط بزرگ در حرکت است، ناظر به کندی آن بوده باشد، فرایند جهانی‌شدن بر این سرعت می‌افزاید، و اگر ناظر به حقیقت طبقهٔ متوسط باشد، حتی بالارفتنِ اندکِ حداقل‌ها هم بر نزدیک‌کردن بخشی از طبقهٔ حاشیه‌نشین به جریان اصلی و طبقهٔ پایین به طبقهٔ میانی اثر می‌گذارد. دیدگاهی عقلایی‌تر حاکی از این است که اعتراض به عدم تناسب توزیع لذت در نظام لیبرال دموکراسی، اعم از ملی و جهانی، بیشتر موضوع چانه‌زنی است تا قهر. در هر صورت، در کناره‌گرفتن از این حرکت و پناه‌بردن به هویت‌های استقلالی، اعم از بومی و ملی، در اعتراض به نابرابری، رد پای نوعی ایدهٔ «همه یا هیچ» پیداست که نفعی در جهت عدالت و رفاه از آن متصور نیست. آکسفورد زیر عنوان «افول دولت و بعد سرزمینی آن» می‌گوید: کنشگرانی که آگاهانه می‌کوشند جهان را به‌گونه‌ای که بود بار دیگر مستقر کنند، یا به حاشیه رانده می‌شوند یا می‌کوشند از طریق تلاش‌هایی برای حصارکشیدن به دور خود، به درجه‌ای از خودبسندگی دست یابند که اکثراً موفق نمی‌شوند، یا با بازتعریف خود

به‌تدریج در پیوند با واقعیات جدید قرار می‌گیرند، این را نباید سلطه فرانظام جهانی تلقی کرد.(۱۴) تأکید بر ضرورت حفظ هویت‌های خاص بومی تا حدودی از مردم‌شناسی، به‌عنوان یک علم، الهام گرفته، و این گاه پشتوانهٔ محکمی برای معارضه با توسعهٔ جهانی‌شدن بوده است. هابرماس از منظر خوشبینانهٔ تغییر نگاه مردم‌شناسان، تفسیری عرضه می‌کند که ارزش حفظ خلوص بومیت و ملیت را عرضهٔ تردید می‌کند. «مدتی طولانی انسان‌شناسی به وجهی نوستالژیک چشم به فرهنگ‌های بومی دوخته بود که گویا تحت فشار همگون‌سازی تجاری، پایگاه و وثاقت خود را از دست می‌دهند. اما اخیراً انسان‌شناسی نظرش را بر تکانه‌های سازنده و یا پاسخ‌های کثیر نوآورانه‌ای متمرکز کرده است که جاذبهٔ جهانی در عرصهٔ محلی ایجاد کرده است». او بر این می‌افزاید که «لازم نیست که سامان دموکراتیک، به نمو ذاتی، ریشه در «ملت» به‌منزلهٔ یک اجتماعی پیشا-سیاسی مبتنی‌بر سرنوشت مشترک داشته باشد. قوت دولت دموکراتیکِ قانونی دقیقاً در ظرفیت آن از حیث ادغام اجتماعی برمبنای مشارکت سیاسی شهروندان و بستن رخنه‌هایی است که مانع این ادغام می‌شوند.»(۱۵)

گاه در انتقادگونه‌ای به جهانی‌شدن در مقابل ناسیونالیسم گفته می‌شود که هدف از یک «هویت جهانی» باید به‌وجودآوردن حس مشترک میان تمامی ابناء بشر باشد. این امر، پرسشی را مطرح کرده است مبنی‌بر اینکه، چگونه می‌توان بدون وجود گذشته‌ای مشترک، یک حس اشتراک به‌وجود آورد؟ گفته شده است که در سطح جهانی هیچ خاطرهٔ مشترکی برای عموم انسان‌ها وجود ندارد، بلکه فرهنگ‌هایی که مبدع و سازندهٔ یک «هویت جهانیِ» بالقوه هستند، صاحب تاریخ‌های متفاوت‌اند، که اغلب در دشمنی متقابل با یکدیگر بوده و هستند. درحالی‌که موفقیت بزرگ ناسیونالیسم، از قابلیت آن در ایجاد جذابیت برای جمعیتی است که گرچه از نظر اجتماعی و سیاسی متنوع

هستند، باری مبانی مشترک تاریخی دارند. گفته شده است که «بسیار بعید به نظر می‌رسد که مفهوم 'هویت جهانی' بتواند حائز چنین قابلیتی گردد، و همچنان در مقابل هویت‌های ملی که عمیقاً در احساسات مردم ریشه دارند، ضعیف باقی خواهد ماند».(۱۶) بنابر این اعتقاد، احیای فعلی منطقه‌گرایی و ملی‌گرایی، در قلب تحولات محلی ریشه دارد؛ تأکید بر هویت بومی، به شیوهٔ جدید فعلی، ناشی از نیاز به هویت جمعی و فردی است؛ روابط بسیار متفاوت که خاص جوامع پیچیده‌اند، نمی‌توانند اشکالی از عضویت و شناسایی را برای پاسخگویی به نیاز افراد به تعامل مبتنی‌بر گفت‌وگو و برقراری ارتباط، و به رسمیت‌شناخته‌شدن به‌وجود آورند. طبیعت بوروکراتیک و غیرشخصی سازمان‌های پیچیده، باعث ناکارآمدی آنها در تحقق این اهداف می‌شود. از این نظر «خاص‌گرایی»، به‌عنوان واکنشی در مقابل دو عنصر ذاتی مدرنیته که با جهانی‌شدن در ارتباط نزدیک‌اند، ظاهر می‌شود: تردید و تجزیه. در دنیایی از تردید و تجزیه، سنت، متکی به گذشتهٔ مشترک، اهمیتی تازه می‌یابد. مادام‌که بومی‌گرایی خاطرات مشترک را به‌عنوان یکی از خصوصیات اصلی خود حفظ کند، تا حد بسیار زیادی متکی بر سنت است؛ سنتی که ضرورتاً متضمن مقاومت فرهنگی است و جلوه‌های مدرن را به‌وسیلهٔ «سیاست هویت»، یعنی داعیهٔ تفاوت فرهنگی مبتنی‌بر سنت قومیت برای مبارزه با تردید و تجزیه، به مبارزه می‌طلبد.(۱۷)

شاید بتوان سخنان برمن را پاسخ مقنعی به این مشکل دانست. دلبستگی‌های سنتی در دنیایی که حتی جلوه‌های مدرنیته هم به‌زودی دود می‌شوند و به آسمان می‌روند، پارادوکسی است که خود طرفداران سنت هم نمی‌توانند پایبند آن بمانند.(۱۸) استقلال‌خواهی و هویت‌های خاص در حل این مشکل ناتوان‌اند، چون بر تعارض‌ها می‌افزایند، درحالی‌که جهانی‌شدن، بدون اینکه داعیهٔ بزرگی در حل این مشکل داشته باشد، سعی می‌کند با عبور

انسان‌ها از جمعیت‌های مهرپیوند به جمعیت‌های سودپیوند و عادت‌دادن انسان‌ها به هویت‌گرفتن از مورد اخیر، قدری مشکل دلبستگی‌های بومی را تخفیف دهد و جایگزین‌های قابل‌توجهی برای آن عرضه کند. اگر استدلال مبتنی‌بر فقدان گذشتهٔ جهانی مشترک درست بود، عبور از دولت‌شهرها و نظام‌های قومی و قبیله‌ای به دولت ملی هم هرگز نمی‌بایست محقق می‌شد. گذشتهٔ مشترک، امری نسبی و تأسیسی است، چون هویت‌ها دوایر متداخل هستند. اگر چنین گذشته‌ای، تحت نام وطن و قومیت، در میان اقوام مختلف ساخته شد، ظاهراً دلیلی ندارد این فرایند در مرحلهٔ بعدی، که عبور از ملت و قومیت به جهانیان است، دچار وقفه شود. «جهان‌بودگی به یک معنا عبارت است از آگاهی افزاینده نسبت به جهان به‌عنوان یک کل، که از مظاهر این آگاهی شکل‌گیری انگاره‌های هویتی در رابطه با عرصهٔ جهانی است.»(۱۹) فریدمن اشاره می‌کند که تحول شرایط در نظام جهانی، می‌تواند فضایی برای شکل‌گرفتن هویت‌های جدید در مناطق مختلف بیافریند و درعین‌حال شرایط را برای هویت‌های (ملیِ) موجود دشوار کند».(۲۰)

تعبیر «بی‌تفاوتی مدنیِ» گیدنز همان چیزی است که پیشتر، از آن به «عبور از غیرت بدوی» تعبیر کردیم.(۲۱) ابزارهای ارتباطی و اطلاعاتی نشان دادند که انسان‌ها بیشتر از آنچه که گمان می‌رفته است به هم شبیه هستند، و از سویی دیگر، در عمل هم رشد آموزش، تفاوت‌های فرهنگی را کم کرده و به این ترتیب، این احساس تقویت شده است که می‌توان بهتر و بیشتر با هم درآمیخت. به عبارت دیگر، از فرایند جهانی‌شدن دو خط به موازات هم پیش می‌روند که یکی از آنها را می‌توانیم به ارتباطات نسبت دهیم و یکی را محصول آموزش بدانیم؛ یکی از نوع فهم است، یکی از نوع تغییر: از یک‌سو انسان‌ها برخلاف آن تصور اولیه که هر غیری کاملاً متفاوت است، دریافتند که در طبیعت انسان و ساخت روابط جمعی انگیزه‌ها،

تحریک‌ها، تحرک‌ها، دوستی، خصومت‌ها، و... در فرهنگ‌های به‌ظاهر کاملاً متفاوت، بسیار به هم شبیه‌اند؛ از سوی دیگر، خود این آموزش‌ها، ارتباطات، و آمیزش‌ها باعث شدند که غلظت آن باوری که غیر را علی‌الاصول و علی‌العموم دشمن می‌شمرد پایین بیاید و اعتماد متقابل افزایش یابد؛ یعنی انسان‌ها، هم می‌فهمند که به هم شبیه هستند و هم به هم شبیه‌تر می‌شوند. این وضعیت مقدمهٔ این است که جوامعِ روزبه‌روز شبیه‌تر، مایل شوند که مرزها برداشته و ارتباطات تسهیل شوند و موانع بر سر راه معاملات، مذاکرات، و هر گونه مفاهمه و آمیزشی که قبلاً به انواع غیرها ازقبیل نژاد، ملیت، رنگ، زبان، دین، ایدئولوژی، طبقه، و... متکی بود، برداشته شود یا حداقل تخفیف پیدا کند. تورن در کتاب اخیر خود نوعی وضعیت ترکیبی را پیش می‌نهد: «همزیستی مساوی و متفاوت بحران عصر ماست. جهانی‌شدن ما را در سوپرمارکتی از اطلاعات و اجناس درهم می‌آمیزد، ولی در کنار هم، به‌دشواری یکدیگر را می‌فهمیم؛ و وقتی که برای رفع این مشکل تفاهم به درون جماعت‌های همشکل خودمان فرو می‌خزیم، گویی چیزی ما را به این سمت می‌راند که 'دیگری' را طرد کنیم؛ 'دیگری' که تفاوت او در قالب یک تهدید جلوه می‌کند... برای حل این مشکل یک راه وجود دارد: به امر و نهی‌های اخلاقی پایان بدهیم و بگذاریم هر کس هویت خاص فرهنگی خود را با هویت عام جهان یگانه ترکیب کند.»(۲۲) شقاق مرکز/ پیرامون از منظر عدالت و رفاه را مبنای خاص‌گرایی و ایجاد هویت‌های متعارض و نهایتاً جبهه‌های متخاصم‌کردن، اگر در روایت شرق / غرب به نتیجه نرسید، در روایت‌های مشابهی مثل شمال / جنوب یا بنیادگرایی / لیبرالیسم هم احتمالاً شانس زیادی ندارد. چریک‌های پیر فلسطینی، پس از پنجاه سال مبارزهٔ مسلحانه، به‌تدریج درمی‌یابند که این دنیا تضمینی برای احقاق حقوق تضییع‌شده به کسی نداده

است. آنچه بیشتر محتمل است، تلاش برای کاهش خسارت‌هاست و برای چنین منظوری، توصیهٔ تورن بیش از هویت‌خواهی‌های ترویج‌شده به دست روشنفکری سنتی کارآمد است.

جهانی‌شدن و مهاجرت نخبگان

تاکنون عموماً با مسئلهٔ مهاجرت نخبگان به‌مثابهٔ یک بحران و یک آفت مواجه شده‌ایم. به‌گمان من و براساس آنچه تاکنون آمد، هویت بحرانی و خسارت‌خیز این پدیده، در اتصال با جهانگریزی و پناه‌بردن به هویت‌های خاص است. جهانی‌شدن این مشکل را به موضوع دیرآشنای «توزیع نامتعادل» مبدل می‌کند و از خوف‌انگیزی آن می‌کاهد. قبل از هر چیز نگاهی تاریخی، خصوصاً قبل از تحقق دولت ـ ملت، می‌تواند به ما در فهم ماهیت پدیدهٔ مهاجرت نخبگان کمک کند. تا جایی که خاطرهٔ تاریخ یاری می‌کند همواره بسیاری از دانشمندان، هنرمندان، رجال سیاسی، و... ترک وطن کرده و به نوعی جهان‌وطن شده‌اند. آنان که از ترس گریخته‌اند غالباً مورد غضب بوده و به جایی پناه می‌برده‌اند تا ضمن برخورداری از امنیت، زمینهٔ عرضهٔ توانایی‌های آنان فراهم شود. اما آنها که ترس و تهدیدی نداشته‌اند، در پی فرصت، حرمت، ثروت، و شهرتی بیش از آن بوده‌اند که وطن آنان می‌توانسته است در اختیارشان بگذارد. حاصل این هردو، یکی است. در تحلیل‌های رایج، غالباً یکی از این دو، بیشتر ناهنجاری دانسته شده است، اما از حیث اخلاقی، هردو قابل دفاع می‌نمایند.

اینکه آدمیان بازار بهتری برای عرضهٔ کالای خود جست‌وجو کنند، یک قاعدهٔ عرفی و به‌رسمیت‌شناخته‌شده است؛ فرقی نمی‌کند که این کالا، علم و هنر باشد یا کاردانی و فناوری؛ روشن است که منظور از بازار بهتر لزوماً جایی نیست که نقدینگی بیشتری پرداخت کنند. همان‌طور که یک تاجر پی

بازاری است که کالای او را به قیمت بهتری خریداری کنند، یک دانشمند هم در پی موقعیتی است که فراغت، امنیت، و حرمت بیشتری در آن باشد. البته عالمان و هنرمندانی که علاوه بر مواردی که گفته شد، طالب مکنت، شهرت و محبوبیت‌اند، و هر کجا که احتمال بیشتری برای دستیابی به این مطلوبات باشد، به‌راحتی می‌تواند وطن جدید آنان باشد، فراوان‌اند، و به نظر نمی‌رسد که در این زمینه وجدان وطن‌خواهی یا هویت‌های استقلالی چنان زورآمد باشد که بر میلِ به لذت غلبه کند. حال، اگر حکم کسانی که در پی لذت می‌روند، چنین باشد، حکم کسانی که از تهدید می‌گریزند، روشن است؛ در اینجا منع اخلاقی کمتر کارگر است؛ صیانت نفس و امنیت خاطر، مهم‌ترین مطلوبات‌اند. در این باره می‌توان از شواهد تاریخی کمک گرفت تا معلوم شود تا چه اندازه مهاجرت از وطن یا نگاه به جهان به‌مثابهٔ وطن، پدیده‌ای قدیمی و عادی بوده است.

شیخ نجم‌الدین رازی در مقدمهٔ کتاب معروف خود شرح می‌دهد که چگونه از بیم مغول از ری گریخته و در ملطیه اقامت کرده است، تا از فتنهٔ مغولان جان به سلامت برد و ایمنی خویشتن را در فرار جست‌وجو کند. «این ضعیف قرب یک سال در دیار عراق صبر می‌کرد... تا از سر اطفال و عورات نباید رفت، و به ترک مقر و مسکن نباید گفت... عاقبت چون بلا به غایت رسید و محنت به نهایت و کار به جان رسید و کارد به استخوان 'الضرورات تبیح المحظورات' بربایست خواند و... چون امید از وطن و مسکن مألوف منقطع شد، صلاح دین و دنیا در آن دید که به جایی رود که... از آفت بدعت و هوا و تعصب پاک بود و به امن و عدل آراسته باشد».(۲۳) امروز کسانی که *مرصادالعباد* را می‌خوانند چه‌بسا بر نویسندهٔ آن طعنه زنند که چرا از مقابل تجاوز خصم گریخت و وطن خود را در دست بیگانه نهاد و همانند همتای خود شیخ نجم‌الدین کبری، شمشیر به‌دست نگرفت و نجنگید و در پاسخ پیک چنگیز، که پیام آورده بود فرموده‌ام در خوارزم قتل‌عام کنند، باید از آن

بیرون آیی تا کشته نشوی، گفته بود هفتاد سال در زمان خوشی با خوارزمیان مصاحب بوده‌ام، در وقت ناخوشی از ایشان تخلف‌کردن بی‌مروتی باشد(۲۴)، تا همچون او شهید شود و عرفان را با حماسه درآمیزد. شاید از منظر اخلاقی و خصوصاً در عصر وقوع حادثه، آنچه نجم‌الدین کبری کرد شایستهٔ ستایش و آنچه نجم‌الدین رازی کرد مستحق نکوهش بود. اما طبایع انسان‌ها به درجات متفاوت‌اند: بعضی صبورتر و شجاع‌ترند و بعضی کمتر؛ و به شهادت تاریخ، رازی اصل است و کبری استثنا؛ نکتهٔ قابل‌توجه این است که اگر فرار رازی از وطن نبود، ما اینک از داشتن میراثی چون *مرصادالعباد* محروم بودیم.

همین مدعا راجع به دو منظومهٔ تعلیمی و غنایی شعر صوفیه، متعلق به جلال‌الدین محمد، هم صادق است. مولوی نیز از ماوراءالنهر به روم رفت. بهاءولد به واسطهٔ رنجش خوارزمشاه که علت آن رقابت میان او و امام فخر رازی و وجود خطر تهدید به الحاد بود، در وطن خود، بلخ، مجال ماندن ندید(۲۵). در زمانی که یافتن پناهگاه در کشوری آشوب‌زده چون ایران آسان نبود، قونیهٔ بیگانه به مولوی پناه داد. او از بلخ که در تیررس بود به قونیه گریخت و در آنجا به واسطهٔ امنیتی که یافت ملای روم شد. اگر پدر مولوی از این عافیت‌طلبی عالمانه یا عارفانه دست می‌کشید و در بلخ می‌ماند و فرزندش کشته می‌شد، فقدان این دو اثر، خسارتی بر فرهنگ فارسی و حتی میراث جهانی وارد می‌کرد. اینک البته بقعه و بارگاه او در وراء مرزهای ایران است و مریدان و خلفای او نه پارسی‌زبان و نه ایرانی‌نژاد بوده‌اند، اما میراث او در ایران و در همه جا اثربخش است. پس فرار مغزها بر اثر تهدید و ترس می‌تواند از تقبیح اخلاقی به‌دور باشد، چراکه، علاوه بر اقتضای نفس، چه‌بسا فوایدی هم داشته باشد که صرفاً با ترک وطن ممکن است. اما رفتن به امید یافتن لذت بیشتر هم می‌تواند همین حکم را داشته باشد.

خروج از وطن و چشم‌اندازی به گسترهٔ جهان را جایگاه جست‌وجوی

شرایط بهتر و موقعیت برتردانستن، ازجمله طبیعی‌ترین و عرفی‌ترین رفتارهای اجتماعی از گذشته تا حال بوده است؛ ردپای آن را در ادبیات شاید بهتر از هر جای دیگر بتوان یافت. سعدی می‌گوید: «روستازادگان دانشمند / به وزیری پادشا رفتند» روستازاده‌ای که دانشمند می‌شود و دیگر در ده امکاناتی را که پرورش‌دهندهٔ خلاقیت‌های او باشد یا توانایی‌های او را به‌کار گیرد و شأن او را مراعات و راحتی او را تأمین کند، نمی‌یابد، بنابه قاعدهٔ عامِ انتخاب احسن، به شهر مهاجرت می‌کند. مولوی پا را از این فراتر می‌گذارد و می‌گوید: «دِه مرو، دِه مرد را احمق کند / عقل را بی‌نور و بی‌رونق کند». در اینجا بحث از جست‌وجوی بیشتر قدرت و ثروت و منزلت نیست. می‌گوید رفتن به روستا یا ماندن در آن ــ که می‌تواند کنایه‌ای باشد از هرگونه دلبستگی یا نوستالژی نسبت به زادگاه عقب‌مانده‌ای که فرد را به‌سوی خود می‌کشد ــ عقل‌فرساست. به صرف اینکه کسی بخواهد ذکاوت و بصیرت داشته باشد و از رونق عقل بهره‌مند باشد، لازم است از ده خارج شود و به آن بازنگردد؛ یعنی از هر جایی که کوچکی و عقب‌ماندگی آن می‌تواند به رشد فکر آسیب رساند. هانرز به پیروی از دیدگاه کلاسیک مرتون، می‌گوید در تقابل جهانی / محلی، محلی شکست می‌خورد. دوگانهٔ جهانی / محلی طوری است که «محلی را به‌طور ضمنی همچون چیزی تنگ‌نظرانه، جاهلانه، کوته‌بینانه، محافظه‌کارانه، بسته، ناآگاهانه، فاقد دید وسیع و نظایر اینها بی‌ارزش می‌کند.»(۲۶) حتی مارکس هم که پرولتاریای صنعتی را محمل تحول می‌دانست، تعبیر «بلاهت زندگی روستایی» را در *مانیفست* مطرح می‌کرد.

چرا برای جلب لذت بیشتر نتوان جلای وطن کرد؟ اگر لذت در وطن دست نمی‌دهد، ناگزیر وطن دیگری انتخاب می‌شود. زمانی‌که سیستان شاعری چون فرخی را در خود پرورد، می‌شد حدس زدکه روزی خواهد آمد که شاعر این‌گونه بسراید: «با کاروان حله برفتم ز سیستان / با حله‌ای تنیده ز

دل بافته ز جان» به‌سادگی چون آنچه در سیستان به وی می‌رسید کفاف خرج او را نمی‌کرد، از این‌رو به امید گشایش از وطن بیرون آمد و راه دربار غزنه را پیش گرفت که سلطان آن قدرت و ثروتی بیشتر داشت، و صله‌های او رغبت و رضایتی بیشتر در شاعر برمی‌انگیخت.(۲۷) کلیم کاشانی، صائب تبریزی، طالب آملی، نظیری نیشابوری به هند مهاجرت کردند و در تاج‌محل، دربار شاه‌جهان، صاحب تمامی آن چیزهایی شدند که در شهر و کشور خود از آن نصیبی نداشتند. حافظ می‌گوید: «شکرشکن شوند همه طوطیان هند/ زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود»؛ جلای وطنِ شاعران، شعر فارسی را تا به بنگال پیش برد و چنان کرد که از امیرخسرو، که اهل دهلی بود، تا اقبال، که اهل لاهور بود ــ و زبان مادری هیچ‌یک فارسی نبود ــ دیوان‌هایی به‌جا ماندند که پایهٔ زبان فارسی، بلکه میراث ادب و فرهنگ جهان شدند. این البته مختص شاعران نبوده است، چنان‌که انواع نخبگان، از وزیران تا امیران لشکر و از فقیه و متکلم تا فیلسوف و دانشمند همه به امید شرایط بهتر ترک دیار می‌کرده‌اند. از یک نگاه، اینان دلال مظلمه بودند که سر بر آستان بیگانگان می‌نهادند، اما چنین می‌نماید که این نظرگاه تنگی است. از دیدگاهی کلان‌تر، عظمت تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی ـ اسلامی و حتی بشری سهمی عمده را به اینان وامدار است. حتی عالمان مذهبی هم ازگذشته تاکنون از روستا و شهر خود به‌سوی مراکز علم رهسپار می‌شده‌اند و در بسیاری موارد، خصوصاً کسانی که از استعداد علمی و عملی بالایی بهره‌مند بوده‌اند و به مدارج بالای تدریس و تألیف نائل می‌شده‌اند در همان مراکز اقامت می‌کرده‌اند.

دانته که در دورهٔ رونق زبان و فرهنگ لاتینی، وطن خود را در زبان و فرهنگ ایتالیایی می‌دید، می‌گفت: «سراسر جهان وطن من است». هنگامی‌که با شرایطی که در خور او نیست به او پیشنهاد می‌کنند به فلورانس بازگردد، می‌نویسد: «مگر روشنایی خورشید و ستارگان را نمی‌توانم در جایی دیگر

تماشا کنم؟ مگر نمی‌توانم دربارهٔ شریف‌ترین حقایق در همه‌جا بیندیشم، بی‌آنکه بدون افتخار و آلوده به شرم در شهر خود و در برابر مردم ظاهر شوم؟ حتی نان خود را نیز در همه‌جا می‌توانم یافت.»(۲۸) هنرمندان نیزگاه به آزادی خود از قید اقامتگاهی معین می‌بالند. گیبری، معمار مجسمه‌ساز فلورانس قرن پانزدهم می‌گوید: «کسی که چیزی آموخته باشد در هیچ‌جا غریب نیست: اگر دارایی‌اش را ربوده باشند و هیچ دوستی هم نداشته باشد، شهروند هر شهری تواند بود. هرجا که مرد دانشمند سکونت اختیار کند، آنجا وطن اوست.» هوگو گروتیوس، حقوقدان نامدار متخصص حقوق بین‌الملل، که ده سال به‌ناچار در پاریس زندگی کرد و در آنجا، دور از وطن معروف‌ترین کتابش *قانون جنگ و صلح* را نوشت، گفته است: «اگر میهنم من را نمی‌خواهد، من هم او را نمی‌خواهم؛ جهان فراخ است.»(۲۹) پونتانو دربارهٔ ایتالیا در آستانهٔ رنسانس می‌نویسد: «در همهٔ شهرهای پرجمعیتمان گروهی انبوه از مردمان را می‌بینم که به خواست خود بر وطن پشت کرده‌اند: «البته هر کس هرجا رود فضایل خویش را با خود می‌برد.» بورکهات اضافه می‌کند که: «اینان درواقع از شهر خود تبعید نشده، بلکه هزاران تن به میل و ارادهٔ آزاد بر وطن پشت نموده بودند، چون وضع سیاسی یا اقتصادی زادگاهشان تحمل‌ناپذیر گردیده بود».(۳۰)

در سطح جهان در دههٔ سی، حوزهٔ فرهنگ و تمدن آلمانی ده‌ها و بلکه صدها نخبهٔ تراز اول را بر اثر نامساعدبودن شرایط زندگی روانهٔ انگلستان و آمریکا کرد. و این افراد توان علمی خویش را بر قدرت دانش وطن جدید خود افزودند. اینشتین، پلانک، ویتگنشتاین، پوپر، هورکهایمر، مان، و بسیاری دیگر در وطن جدید خود دست به آفرینش زدند؛ آفرینش‌هایی که اینک در قالب فلسفه، ادبیات، فیزیک، جامعه‌شناسی، و... میراثی جهانی است که همگان از آن بهره می‌برند؛ منهای نظر به اینکه در آلمان و اتریش،

یعنی وطن اصلی اینان تولید شده است یا در انگلستان و آمریکا که وطن بعدی آنان بوده است. هیوز می‌گوید که مهم‌ترین رویداد دومین ربع قرن بیستم، مهاجرت روشنفکران اروپایی گریزان از فاشیسم بوده است که دوسوم آنها آلمانی / اتریشی بوده‌اند. اکثر افرادی که تصمیم گرفته بودند در آمریکا بمانند، جذب جامعهٔ آمریکا شدند و وجود آنها چنان جزئی از زندگی روزانهٔ آمریکایی‌ها شد که از درک ارزش تاریخی آن ناتوان بودند.(۳۱) اما در زمانهٔ حاضر، از عموم کشورهای جهان سوم (آفریقا، آمریکای جنوبی، آسیای میانه، خاورمیانه، آسیای جنوبی) و جهان دوم سابق، که اینک غالباً به جهان سوم ملحق شده‌اند، بسیاری از نخبگان جذب مراکز علمی و صنعتی کشورهای جهان اول می‌شوند.

تردیدی نیست که تضییع حقوق انسان‌ها، به‌ویژه در موطن خود آنان و وقتی پای تضییع نخبگان به میان آید، نامطلوب است. شاید ناخوشایندترین وضعیت در دنیایی که به سوی آزادی، توسعه، و رفاه پیش می‌رود، از دست‌دادن کسانی باشد که می‌توانند پیشگامان آزادی، توسعه، و رفاه باشند. اما اگر از این حیث نگرانیم که آنها از وطن خود رخت به سرای بیگانه می‌کشند، و چراغی را که به خانه یا مسجد رواست، در کلیسا و کنیسه روشن می‌کنند، احتمالاً در اشتباهیم. زیرا به نظر می‌رسد در جهانی جدید زندگی می‌کنیم که به تعبیر رابرتسون درهم فشرده شده است، و برای توصیف و تبیین آن باید قالب‌های جدیدی را به کار گیریم. اگر کشور صرفاً از منظر یک حوزهٔ زیستی برایمان مطرح است، باید در این گفتهٔ والری تأمل کنیم که دیگر نمی‌توان فارغ از کل جهان و برای خود اندیشید و کارکرد.(۳۲) اما اگر کشور به‌عنوان یک وطن و از منظر ناسیونالیستی آن مطرح است، باید به این گفتهٔ آرنت دقت کنیم که «چون واقعیت حاضر بدون گذشتهٔ مشترک، ما را به وضعیت جاری جهانی کشانده است، همهٔ سنت‌ها و همهٔ گذشتهٔ تاریخی

خاص را به مهمل‌بودن تهدید می‌کند.»(۳۳) به نظر می‌رسد حتی اگر هنوز فاصلهٔ بسیاری با «جهان‌وطن» داریم، اما تا حدود زیادی به آن نزدیک شده‌ایم و این ناگزیر، از تأسف از مهاجرت که روزبه‌روز بیشتر «درونی» می‌شود ــ درون جهان ــ می‌کاهد.

چه تفاوتی میان مهاجرت از روستا به شهر، از شهرستان به پایتخت و از پایتخت به شهری در کشور دیگر وجود دارد؟ این سؤال برخلاف ظاهر آن کاملاً جدی است. چه چیز را ملاک قرار داده‌ایم که مهاجرت از بلوچستان به آذربایجان اشکالی ندارد، اما از آذربایجان به ترکیه، فرار مغزها محسوب می‌شود؟ پاسخ این است: مرزهای ملی؛ اینجاست که به اصل مطلب می‌رسیم: بر چه مبنایی مهم‌ترین خط فاصل میان افراد، مرزهای دولت ـ ملت‌اند؟ این مرزها محصولی از زدوخوردها، شکست‌ها و پیروزی‌ها، فروپاشی امپراتوری‌ها، جنگ‌ها، شورش‌ها، انقلاب‌ها، الحاق‌ها و تجزیه‌ها، و درنهایت رقابت‌های صرفاً مبتنی‌بر زور بوده است و کماکان در تغییر است. درگذشته و حتی هم‌اکنون در میان بسیاری از مردم، معنای وطن همان زادگاه است؛ یعنی به‌صورت عادی و طبیعی یک عرب بصراوی و یک ترک استانبولی هیچ‌کدام موصل و کرکوک را وطن خود نمی‌دانند، چون از لحاظ قومیت، زبان، فرهنگ، و... با آنها احساس تفاوت می‌کنند. اما از حیث بعضی قراردادهای همواره دستخوش حوادث، بصره با موصل و کرکوک یک کشور، یک وطن، شمرده شده است و استانبول نه. بنابراین، آنچه به شیوه‌ای سیاسی «وطن» خوانده می‌شود، صرفاً در قالب گفتمان حاکمیت سیاسی معنا پیدا می‌کند و البته این در نگاه بسیاری که ــ به‌گونه‌ای متناقض‌نما گاه به دلیل سطح پایین دانش و بینش و گاه به دلیل سطح بالای آن ــ فارغ از این گفتمان و تبلیغات آن زیست می‌کنند کم‌اثر است.

اگر خروج از وطن قبح اخلاقی یا مشکل نوستالژیک داشته باشد، وطن به

همان معنای زادگاه است؛ چون نه از لحاظ وجدان و نه از لحاظ عادت، ضرورتاً حلقه‌ای میان اجزای یک دولت ـ ملت نیست. دولت ـ ملت یک گزل‌شافت (جامعه) است نه یک گمین‌شافت (جماعت)، و گزل‌شافت اجتماع سودپیوند است نه مهرپیوند. اگر قرار باشد حلقه‌های مبتنی‌بر مهر، کسی را در جایی نگه دارد، همان محله یا روستا یا وطن مألوف است؛ یعنی جایی که به آن انس دارد. وقتی از آن خارج شد و مثلاً به یک پایتخت قدم گذارد، دیگر وارد یک فضای سودپیوند شده است؛ بنابراین، مهاجرت در پی منافع از اینجا به بعد هم لابد نباید قبحی داشته باشد. البته همان‌طور که می‌توان طالب توزیع متعادل‌تر لذات برای ملل و نحل و طبقات گوناگون بود، می‌توان با استدلالی مشابه، ماندن در وطن را تبلیغ کرد، اما فرق است میان فاجعه‌دانستن چیزی با به رسمیت‌شناختن و تلاش برای تعدیل آن.

تأکید بر ملیت، اگر بر یک زبان، نژاد، مذهب، و تاریخ متکی باشد، مثل مواردی چون آلمان و ژاپن و ایتالیا، خطر ایجاد ناسیونالیسم فاشیستی و برتری‌طلبی قومی را به همراه دارد. اما اگر آنچه ملت نامیده می‌شود ترکیبی از اقوام، مذاهب، زبان‌ها، و گویش‌های مختلف باشد، چنان‌که در بیشتر کشورها این‌گونه است، یک قرارداد تلویحی سیاسی است که، گرچه به دلایل متعدد عجالتاً نمی‌توان و شاید نباید آن را از رسمیت انداخت، ولی ظاهراً دلیلی وجود ندارد که خروج از آن نوعی خیانت تلقی شود. دولت ـ ملت سازوکاری متناسب ضرورت‌های عصر رقابت‌های پس از امپراتوری است، تا دولت‌های متعدد معنا و محمل پیدا کنند. اینکه سیاستمداران بیرون‌رفتن از مرزهای تصنعی را خطا بدانند، بیشتر قابل درک است تا عالمان. خصوصاً هنگامی که یگانه‌شدن جهان با سرعتی پیش می‌رود که اگر قرار است کسی در حوزهٔ فیزیک، موسیقی، شهرسازی، اخلاق یا هر چیز دیگری تولیدی داشته باشد، در هر کجا که باشد آثار آن از طریق شبکهٔ اطلاع‌رسانی به همه‌جا

خواهد رسید. به تعبیر دیگر، اگرچه ممکن است ایده‌آل یک دولت جهانی نوعی اتوپیاگرایی به نظر آید، ولی حتی با حفظ مرزهای سیاسی، فرهنگ و اقتصاد برای خود جهانی یگانه به‌وجود آورده است و بیش از این به‌وجود خواهد آورد؛ جهانی که دیگر در آن خودی و بیگانه چندان معنایی ندارد. از یک‌سو هرکس به جایی می‌رود که رفاه بیشتر و امکان باروری بیشتری داشته باشد، و از سوی دیگر آثار و نتایج این باروری کم یا بیش به نقاط دیگر این جهان‌شهر می‌رسند.

چشم‌انداز آینده

به علل مختلف ازجمله توسعهٔ اقتصاد فراملیتی، توسعهٔ ناامنی‌های فراملیتی، توسعهٔ سوپرمارکت فرهنگ جهانی، توسعهٔ نهادهای مدنی فراملیتی، و... دولت صلابت و اصالت خود را، اگرچه با تأنی، از دست می‌دهد. منافع مشترک و تهدیدهای مشترک، کشورهای جهان را به سمتی سوق می‌دهند که در حکم ایالت‌های متحد منطقه یا قارهٔ خود باشند. به‌این‌ترتیب، در پیمان‌های منطقه‌ای و حوزه‌های فراگیرتر، که نهایت آن جامعهٔ جهانی است، مهاجرت به کشورها از این پس تقریباً شبیه مهاجرت در داخل یک کسموپلیس محسوب تواند شد. در بسیاری موارد، ضدیت با جهانی‌شدن، محصول احساس نیاز به هویت برای مبارزه در دنیایی است که فقر و فشار، بیگانه‌ستیزی به بار می‌آورند. نکتهٔ مهم و مخاطره‌آمیز این است که گاه مخالفت با جهانی‌شدن، در قالب ملیت‌گرایی و بومی‌گرایی، پوششی برای بنیادگرایی و انکار حقوق عام بشر می‌شود. در دنیایی که روابط حسنه میان فرهنگ‌های مختلف امکان‌پذیر باشد و دولت‌های بزرگ امکان تصرف استعماری سرزمین‌های دیگر یا اعمال فشار مخالف حقوق بشر بر آنها را نداشته باشند، چنین هویت‌خواهی‌هایی احتمالاً چندان پایگاهی ندارند.

برهمین اساس گفته شده است که غیاب هویت‌های خاص، از جمله ناسیونالیسم، در دنیای آینده می‌تواند یا محصول شکل‌گیری یک جامعهٔ بین‌المللی صلح‌آمیز باشد، که احترام به چندفرهنگی را رعایت و آن را تشویق می‌کند، یا نشانهٔ فرایندی موفق از همگن‌سازی فرهنگی در جهان است.(۳۴)

اگر در شرایطی که ساکنان علیا و سفلای یک رود، لابد به استناد گذشتهٔ خاص هر یک، مثل دو قوم متخاصم عمل می‌کردند، فرایند ناسیونالیزاسیونْ هزاران گروه از این روستانشینان و شهرنشینان متخاصم را در بوته‌ای واحد ذوب کرد و چنان کرد که مثلاً اصفهان به کارون افتخار کند و مشهد به سبلان، می‌توان چنین انگاشت که حدود گسترده‌تر جغرافیایی و تاریخی هم بتواند از این مضیق عبور کند. شاید در آینده، پیرنه، البرز، و هیمالیا و یا گنگ و نیل و می‌سی‌سی‌پی، احساسات کمابیش مشابهی را در همه برانگیزند و اقوام و ملل در یک حرکت مداوم همگرایی، گذشتهٔ متفاوت و متخاصم خود را فقط در آینهٔ تاریخ ببینند و امری متعلق به گذشته. در آن روز شاید انگلیسی، چینی، روسی یا کانادایی‌بودن و یا عرب، ترک، هندو یا پیگمه‌بودن کمتر اسباب هویت و تمایز باشد، و کمتر از آن، ابراز تخاصم و تفاخر. تا آن زمان، که شاید فاصلهٔ زیادی داشته باشیم، پس عجب نیست اگر کماکان از شنیدن نام وطن، شهرها، رودها، و کوه‌های آن احساسی خاص به وجود آید، اما هم‌اکنون نیز این، نه ملازم با آن است که از شنیدن نام کشورها و ملت‌های دیگر و شهرها و کوه‌ها و رودهای آن احساس بیگانگی کنیم و نه حتی اینکه از دوست‌داشتن آنها احساس گناه کنیم. به موازاتی که دو عنصر آموزش و رفاه اجتماعی روبه‌رشد باشند و زمینه‌های هویت برای تخاصم و تخاصم برای لذت تعدیل شوند، چرا نتوان شکسپیر را به اندازهٔ سعدی و آمازون را به اندازهٔ کارون و فلورانس را به اندازهٔ اصفهان دوست داشت و از بالارفتن درامد سرانهٔ کامبوج، ایران، برزیل، و آمریکا به یک اندازه خوشحال شد؟ و

این‌همه، نه به دلیل لطف و از سرِ بزرگواری، که از آنکه جهان محیط زیست همهٔ انسان‌هاست، محیط زیست طبیعی و فرهنگی؛ و همه از منظر لذت‌طلبی فردی هم حتی محق‌اند که تمامی آن را آباد و آزاد بخواهند و از همه جای آن محظوظ شوند.

ممکن است این ایده بیش از اندازه لطیف و آرمانی جلوه کند، اما به گمان من، عمدهٔ مخالفت جریان روشنفکری سنتی با این مباحث، ناشی از این است که روشنفکر خود را طراح و مدیر تغییرات کلان اجتماعی معرفی کرده است. اگر بپذیرد که بسیاری از مشکلات طبیعی و ساختاری هستند و اگر طبع کژ آدمی را باور کند، و اگر ضرورت یا دست‌کم ترجیح جهانی‌شدن را بر قومیت و ملیت و محلیت و کلاً خاص‌گرایی بپذیرد، چه بسا، به بازنشستگی ابدی خود حکم کرده است، که البته مطلوب او نیست.

نتیجه

در دوران باستان تعریفی از انسان وجود داشت که تا حد زیادی واقع‌بینانه می‌نمود، چون بر طبع حیوانی او هم تأکید مـی‌کرد. در دوران قـرون وسـطا تفاوتی کوچک صورت گرفت و آن اینکه کژمایهٔ فطری، تبیینِ دینی یافت و به‌دست کسانی چون اگوستین با عقیدهٔ گناه نخستین درهم پیوست و قدری به انحراف رفت، ولی درمجموع، تعریف انسان غـالباً خـوشبینانه نـبوده است. درست بر همین اساس، بسیاری از حکما و فلاسفه با حق شورش مخالفت می‌کردند. می‌توان چنین انگاشت که در دنیای پیش‌مدرن، عموم جوامع تقریباً در یک ساحت ماقبل سیاسی به سر می‌بردند؛ چه در امپراتوری‌های بزرگ و چه در نظام‌های قبیله‌ای و ملوک‌الطوایفی، مردم بجز مسئلهٔ مالیات، برخورد چندانی با حکومت و سیاست نداشتند. در وضع طبیعی، یا چیزی نزدیک به آن، به جز مواردی از روابط خویشی، عموم انسان‌ها رقیب و بـلکه دشـمن بالقوهٔ یکدیگر محسوب می‌شدند و نـارضایتی از بـهرهٔ لذت، یک قسـم بـه سرنوشت و یک قسم به عموم اغیار (دیگران) که غالباً مورد بدگمانی متقابل بودند، منسوب می‌شد. اما در عصر مدرن، از منظر موضوع مورد بحث ما، دو

رویداد بزرگ روی داد. از یک‌سو، تعریف انسان تغییر کرد، و از سوی دیگر، دولت ـ ملت‌ها تحقق یافتند و جوامع سیاسی شدند. نظریهٔ شناخت‌شناسانهٔ لاک، معروف به لوح سفید، به‌گونه‌ای فهم شد که از آن، ضمن یک استدلال مغالطی، تربیت‌پذیری مطلق انسان و استعداد بی‌نهایت او برای تغییر استنباط شد. فیلسوفان روشنگری این ایدهٔ لاک را مبنایی فلسفی برای انسان‌شناسی خوشبینانه‌ای قرار دادند که مطابق آن، تکامل نامتناهی انسان با هیچ مانع طبیعی‌ای مواجه نبود. این تلقی از انسان، حکومت را از موقعیت حافظ امنیت و نظم و توسعه، به موقعیت مانع این امور سوق داد. روسو، براساس آن، دولت را مسئول تمامی مشکلات جامعه دانست و این او را به معلم انقلاب فرانسه بدل کرد. این برداشت از انسان و دولت، در نگرش مارکس به اوج خود رسید. او حکومت‌ها را حافظ ایدئولوژی و عامل الینه‌شدن مردم خواند؛ به این معنا که عامل اصلی بقای بهره‌کشی، جور حکومت از مجرای جهل مردم است؛ ایده‌ای که از طریق آن، مبارزه با حکومت و براندازی آن، بیش از پیش، به یک سنت سیاسی بدل شد.

از این مثلثِ لاک، روسو، و مارکس ایده و احساسی ساخته شد که «حکومت خوب» و «مردم بد» را به مفاهیم متناقض بدل کرد. متأثر از این، مکتبی تحت نام آرناشیسم متولد شد و دولت‌ستیزی را به‌عنوان ایدهٔ محوری خود به‌صراحت تبلیغ کرد، اما چنین تلاش‌هایی قرین پیروزی نبودند؛ عمدتاً به این دلیل که انسان‌شناسی هابزی دارای شواهد بیشتری به نظر آمده است و، بر این مبنا، دولت دست‌کم به‌عنوان شر لازم، غیرقابل کنارگذاشتن تلقی شده است. اما ایده و احساسِ بی‌گناهی شهروند و انتساب همهٔ بدی‌ها به دولت، قوی‌تر از آن بود که با ناپذیرفتنی جلوه‌کردن آنارشیسم آشکار، از عرصهٔ فکر و عمل کنار رود. ایده و احساسی که، با اتکاء به روان‌شناسی عامه، چنین بداهتی یافت، درون ایدئولوژی‌های رقیبی چون سوسیالیسم و لیبرالیسم

درخزید، و به‌عنوان بن‌مایهٔ آنها، تاریخِ دو قرن گذشته را در همه‌جا، عرصهٔ دفاع از مردم و ستیز با حکومت کرد و، این‌سان، آنارشیسم پنهان را به یکی از ارکان فرهنگ مدرن بدل کرد. پدیده‌ای که ابتدا تحت نام روشنگری و سپس زیر عنوان روشنفکری به وجود آمد و ادامه یافت، غالباً نجات جامعه از جهل عوام و جور حکومت را به‌مثابهٔ هدف خود تعریف کرد. نکتهٔ قابل تأمل این بود که، از این دیدگاه، حتی جهل عوام هم، تا جایی که به خود آنان برمی‌گشت، غالباً به صداقت و پاکی تعبیر می‌شد و گناه آن، نامهٔ عمل حکومت را سیاه می‌کرد. مردم بی‌گناه و حکومت‌های گناهکار، دو رکن فرهنگ سیاسی جامعهٔ مدرن شدند.

چنین نگره‌ای به‌ناگزیر مبلغ چیزی به نام انقلاب بود. مردمِ بی‌تقصیر دست در دست هم و تحت لوای روشنفکران، حکومت‌های بد را برمی‌اندازند و حکومت‌های خوب را جایگزین آنها می‌کنند و به این ترتیب جهل و جور و فقر از جهان رخت می‌بندد. از نقطه‌نظر نگارنده، در اینکه تاریخ جهان ناگزیر از تقابل و تنازع انسان‌ها بر سر تسهیم لذت بوده است، تردیدی نیست، اما تعاریف نادرست یا ناتمام از حاکمان و محکومان، در فرهنگ سیاسی مدرن به دست سنت روشنگری و سنت روشنفکری، راهی را برای این کار پیش می‌نهاد که هم میسربودن آن آلوده به تردید بود، هم مفیدبودن آن. انقلاب، مثل هر پدیدهٔ دیگر، معلول مجموعه‌ای از شرایط لازم و کافی است. یکی از این شروط لازم، که در غیاب آن هیچ انقلابی رخ نمی‌دهد، نتوانستن یا نخواستنِ قدرت مستقر در استفاده از ابزار سرکوب کارآمد علیه نیروهای انقلابی است. بر این مبنا، این تصور کمابیش رایج که در جامعه‌ای که مملو از ظلم، نارضایتی، توسعهٔ نامتقارن، و... است و مردم از این وضعیت آگاه و نسبت به آن ناراضی هستند (و البته وظیفهٔ ایجاد و گسترش این دو وصف، غالباً رسالت روشنفکران دانسته

شده)، دیر یا زود انقلاب روی می‌دهد، غلط است. از یک‌سو مردم، غالباً از سهم خود از لذت، ناراضی و آمادهٔ اعتراض و طلب سهمی بیشترند، و البته آماج اصلی و بلکه منحصربه‌فرد این اعتراض هم، مستقیم یا غیرمستقیم، به یمن آموزه‌های آنارشیسم پنهان، دولت است، حتی اگر دولتی ستمگر و اسرافکار نباشد؛ و از سوی دیگر، مادامی‌که عنصر سرکوب دولتی، به‌طور قوی، عمل کند، و عموماً چنین است، می‌توان اطمینان داشت که، حتی در میان مردم ستمدیده و محروم و البته آگاه هم، از انقلاب خبری نخواهد بود.

حتی اگر تمامی شروط لازم پدیدهٔ تحول انقلابی فراهم باشد، ضرورتاً، یا حتی غالباً، انقلابی روی نخواهد داد، چون علاوه بر شروط لازم، به شروط کافی هم نیاز است. نکتهٔ مهم این است که شروط کافی مجموعه‌ای گسترده‌اند که ترکیب‌هایی متعدد و متنوع از آنها، در کنار شروط لازم، برای وقوع یک انقلاب کافی‌اند، و همین باعث می‌شود که ترکیبی پیچیده از احتمالات، پیش‌بینی یک انقلاب را تقریباً غیرممکن کند. حتی اگر این پیش‌بینی در پوشش یک تبیین پس از وقوع درخزیده باشد. از آنجا که شرط لازمِ «عدم سرکوب» نادراً دست می‌دهد، انقلاب پدیده‌ای کمیاب است، و از آنجا که تنوع ترکیب مجموعه علل کافی، راهِ برنامه‌ریزی برای انقلاب را دشوار می‌کند، انقلاب یک پدیدهٔ استثنایی و تصادفی است. چیدمانی مساعد از بعضی علل کافی، در کنار شروط لازمی، که یکی از آنها بسیار به‌ندرت دست می‌دهد، انقلاب را به حاصلِ یک قران بدل می‌کند.

اما مشکل پدیدهٔ تحول انقلابی فقط این نیست که شانس اندکی برای پیروزی بر نظم مستقر دارد، مشکل دیگر این است که هر انقلابی ــ در قیاس با دو هدف مهم آن، یعنی آزادی و عدالت (رفاه) ــ از ابتدا محکوم به ناکامی جلوه می‌کند: برای حفظ نظم جدید، خود را ناگزیر از بستن فضا و اعمال

خشونت می‌بیند (نفی هدف اول)، و به دلیل رهیافت رمانتیک و ساده‌بین به مسائل اجتماعی، در مواجهه با ماهیت تراژیک و بغرنج مشکلات انسان و اجتماع، زمین‌گیر می‌شود (نفی هدف دوم). به همین دلایل، از نگاه عقلی که تحت فشار رمانتیسیسم دچار اضطراب نبوده نباشد، انقلاب به‌عنوان یک فعالیت سوژه‌محور و عقلانی و یک کنش ناظر به نفع، علیه حاکمیت، به‌طور عام، قابل توصیه تلقی نمی‌شده است. هزینهٔ آن بالا، فایدهٔ آن اندک، و احتمال پیروزی آن کم برآورد می‌شده است. لابد در جهت استتارِ «احتمال کم پیروزی» است که گفتار انقلابی، عموماً، پیروزی انقلاب‌ها را به ضرورت تاریخ پیوند می‌زند، و در جهت کتمان «احتمال اندک نیل به نتیجه» است که در گفتمان انقلابی، با انتساب ریشهٔ عمدهٔ مشکلات به حاکمان بد، انقلاب، که بنا به فرض، آنها را با حاکمان خوب عوض کند، «خیر کثیر» معرفی می‌شود.

متأثر از فلسفهٔ پیچیدهٔ حقیقت، انسان‌شناسی متوسطانگار، و تغییر و تحرک طبقاتی ناشی از رشد اقتصاد و رفاه، و معیار قرارگرفتن محک تجربه برای نقد نوآوری‌های عقل، معنای اخص ایدئولوژی، یعنی روایت سخت‌کیشانهٔ آن که متکی به آنارشیسم، رمانتیسم، و آنتاگونیسم بوده است، به پایان خود نزدیک شد، و گفتار انقلاب‌گرا در تنگنا افتاد، و عصری جدید آغاز شد که در آن چیزی به نام اصلاح ترجیح یافت. در این پارادایم، کماکان حقیقتی و حقی، و حتی به یک معنا، ایده‌آل و آرمانی، قابل تعریف و تعقیب است؛ منتها، در این مسیر، مانع‌شکنی سیاسی کافی نیست و در انتها هم به بهشت برین نمی‌توان رسید. معقول و مجرب این است که با تحمل سختی و دقت، قدم به قدم، طبق یک برنامهٔ آزمون و خطا، تا حدی محافظه‌کارانه و تا حدی لیبرال‌مآبانه (که لزوماً غیرقابل جمع هم نیستند)، با نگاه به تجربهٔ گذشته حرکت کرد و به چشم‌اندازی نسبتاً بهتر رسید. یک نهضت اصلاحی در آسیب‌شناسی، امور اجتماعی را پیچیده نگاه می‌کند؛ گمان نمی‌رود که

یک حاکمیتِ شرّ سرمنشأ تمام مشکلات است، به‌گونه‌ای که با معدوم‌کردن آن، مشکلات حل شوند. چراکه بر اساس تجربه، انسان را نه لوح صاف می‌بیند و نه فطرتاً نیکخواه، و نه، در ساحت اجتماع، مشکلات را بدیهی و راه‌حل‌ها را سهل‌الوصول می‌انگارد؛ در این نگاه، انسان دارای طبایعی و جامعه دارای ساختارهایی است که تغییردادن آنها همواره ممکن یا آسان نیستند؛ دقت بسیاری می‌خواهد تا «مشکلات قابل حل» و «مشکلات غیرقابل حل» تفکیک شوند، و برای بخش اول، با ظرافت‌پردازی و کارشناسی، چاره‌اندیشی شود و برای بخش دوم، با واقع‌بینی، در تحمل و تطابق سعی شود.

اصلاح عرصهٔ تراژدی است. در تراژدی، خشونت همواره نگرانی‌آور است. اگرچه گاه با پذیرشی مغموم همراه است؛ یا سهراب یا رستم کشته می‌شود و ما گریه می‌کنیم. درحالی‌که انقلاب عرصهٔ حماسه است. در عرصهٔ حماسه به هیجان می‌آییم. وقتی‌که قرار است رستم افراسیاب را بکشد، یکپارچه شور و شوق و شادی و پیروزی هستیم. اصلاح عرصهٔ تراژدی است. در عرصهٔ تراژدی غم حاکم است، به هیجان نمی‌آییم و از کشته‌شدنِ هیچ‌کس خوشحال نمی‌شویم، ولو ناگزیر باشد. مثل هنگامی که سر زبیر را برای علی (ع) آوردند و او گریست، درحالی‌که خودش با او جنگیده بود و فرجامی جز این به‌دشواری متصور بود. اما گریست چون می‌دانست که حتی جنگ حق و باطل، عرصهٔ تراژدی است و نه حماسه.

به نظر می‌رسد، اعتراض به استعمار و امپریالیسم در سطح جهان، مبتنی‌بر مبانی انقلاب در داخله کشورهاست، و از این حیث عموم نقدهایی که این را می‌آزارد، آن را نیز آسوده نمی‌گذارد. گریز از اقتدار (به‌معنای نظم قانونی که اعم از نوع استبدادی یا دموکراتیک آن است) و ستیز با آن، از منظر دقت علمی، وصف یک جامعهٔ ماقبل سیاسی جلوه می‌کند؛ هرچند در ادبیاتِ

فرهنگ سیاسی مدرن، به مدد سنت روشنفکری، معمولاً تحت عنوان «آزادگی» به‌عنوان یک وصف مثبت قرار می‌گیرد. فرار از انتظام و سلسله‌مراتب و انکار سلطه، به‌عنوان ذات قدرت، در عرصهٔ روابط میان ملل یا دُوَل، مرده‌ریگی داشته است که بی‌نظمی و ناامنی و اتلاف انرژی و رکود از عوارض آن است. اعتراض حاد به قدرت‌ها در عرصهٔ روابط میان ملت‌ها، احتمالاً تغییر شکل اعتراض به اختلاف طبقاتی در سطوح محلی و ملی است که ریشه در عناصر سه‌گانهٔ آنارشیسم، رمانتیسم، و آنتاگونیسم دارد. شاید نتوان با این گفتهٔ فریدریش هایِک همدلی کرد که عدالت نامی است که فقرا بر حسادت خود نسبت به اغنیا گذاشته‌اند، اما به‌سختی می‌توان آن را یکسره بی‌بهره از حقیقت دانست. و، بر این نسق، بعضی، نفرت از استعمار و مبارزه با امپریالیسم را هم، نامی تلقی کرده‌اند که کشورها و ملت‌های فقیر بر حسادت خود نسبت به کشورها و ملل غنی گذاشته‌اند. اینکه اختلاف طبقاتی، در این هر دو سطح، تماماً یا غالباً به انحراف اخلاقی، زورگویی، و غارتگریِ افراد، شرکت‌ها یا کشورهای ثروتمند منتسب شود، احتمالاً نباید از لحاظ روان‌شناختی در تشفی آلام بی‌اثر بوده باشد، اما در مواردی که به دستورالعمل‌های سیاسی و ایدئولوژیک ترجمه شده است، چه‌بسا پرخطر و کم‌اثر برآورد شود. بی‌شک در فرایند قدرت‌گیری کشورهای صنعتی، تغلب بر کشورهای ضعیف هم وجود داشته است، اما، همانند نسبت زیر و زِبَرِ طبقاتی درون جوامع، تغلب مذکور لزوماً نه همواره عملی ضداخلاقی بوده، نه تدبیری مصنوعی، نه سراسر خسران بوده، نه به‌کلی چاره‌پذیر؛ و بر این اساس، صرفاً در قالب یک فرایند دیالکتیکی تنازع / تفاهم و سهم‌خواهی / سهم‌دهی، به‌گونه‌ای آرام و تدریجی، و فقط تا حدودی قابل اصلاح می‌نماید.

تصویر رایج استعمار و امپریالیسم، که به یمن تحلیل‌ها و ترویج‌های جریان غالب روشنفکری، بدیهی به نظر می‌رسد، از عمق و گستره و وخامت

بالایی برخوردار است و گمان می‌رود تنازعی را الزام می‌کند که نه ابزاری برای چانه‌زنی ــ که ناگزیر به اعتماد متقابل محدود در قالب قرارداد موقت همکاری منجر می‌شود ــ بلکه راهی به سوی پیروزی یکی بر دیگری است. اما میزان قابل دفاع بودن چنین سنتی محل تأمل بسیار است. زیرا چنین می‌نماید که زیر نفوذ ــ و لاجرم گاه حمایتِ ــ قدرتی‌بودن هم، مثل بسیاری از پدیده‌های دیگر، سکه‌ای است با دو رویهٔ تهدید / فرصت.

دنبالهٔ ستیز با امپریالیسم، در قالب گریز از بیگانه، تفکری کماکان ریشه‌دار می‌نماید. به نظر می‌رسد تصور معنایی واحد برای «وطن» خطایی است که مبنا و مصدر خطایی دیگر، یعنی عدم‌توجه به هویت تاریخی و احتمالاً گذرای دولت ـ ملت می‌شود. در عصر حاضر، ناسیونالیسم، به شکلی نه چندان آشکار، منشأ بسیاری از نظم‌ها و تحولات است. غالباً وجهی از آن که مدافع نظم است (استقلال ملی و رقابت بین‌المللی)، از سوی گفتار مسلط تقویت می‌شود و بخشی از آن، که مدافع تحول و تعریف نظم جدید است (تجزیه‌طلبی از یک‌سو، جهانی‌شدن از سوی دیگر)، مورد استقبال قرار نمی‌گیرد. درحالی‌که هردو بر مبانی مشترکی متکی هستند. به همین دلیل چنین می‌نماید که از ناسیونالیسم به‌نوعی نفی آن لازم می‌آید؛ به این معنا که اگر ایدهٔ مذکور به مبانی واقعی مشترک میان افراد متکی باشد، لازمهٔ آن پذیرش ناسیونالیسم قومی است که هم‌ارز نوعی تجزیه‌طلبی است و در تنافی با دولت ـ ملت قرار می‌گیرد؛ و اگر ایدهٔ مذکور به مبانی قراردادی مشترک میان افراد متکی باشد، لازمهٔ آن بازبودن امکان تحول در آن بر اساس ساختکارهای دموکراتیک است، که دولت ملی را در حالتی ناپایدار و تهدیدشده وامی‌گذارد. نیز اگر ناسیونالیسم و دولت ـ ملت را از منظری کارکردگرایانه بسنجیم، نمی‌توان نسبت به تغییر جهت این کارکردها بر اثر تغییر شرایط بی‌توجه بود. زمانی ملیت، محملی برای مقابله با

خاص‌گرایی‌های خسارت‌خیز بود، در حال حاضر این خطر که خود محمل چنان خاص‌گرایی‌هایی شود، بازاندیشی در آن را ضروری می‌نماید. نه آیا با همان منطقی که عبور از دولت‌شهرها به دولت ملی توجیه شد، عبور از دولت ملی به دولت فدرال جهانی، لااقل به لحاظ نظری موجه تواند بود؟

اگر این ادعا را بپذیریم که گسترش دموکراسی و افزایش قدرت سازمان‌های ناظر بین‌المللی و تحقق تدریجی چشم‌انداز نوعی جامعهٔ مدنی جهانی و نوعی حاکمیت فراملی، اموری هستند که در چشم‌انداز آینده همچنان ادامه خواهند یافت، ایدئولوژی‌های اعتزالی و خاص‌گرا، اهمیت خود را به‌عنوان ابزاری برای حفظ موجودیت و منفعت از دست می‌دهند. اگر این ادعا را بپذیریم که گسترش آموزش و تا حدی هم گسترش ابزارهای ارتباطی، اندیشه، احساس، و رفتار انسان‌ها را به هم بیشتر شبیه می‌کند، بومی‌گرایی، به‌عنوان ابزاری برای حفظ هویت و تمایز، به‌تدریج اعتبار خود را فرو می‌نهد؛ و اگر غلبهٔ نظام اقتصاد بین‌الملل و تسلط نظام حقوق بین‌الملل را حرکتی همچنان رو به رشد بدانیم، ملی‌گرایی به‌عنوان ابزار دامن‌زدن به رقابت برای پیشرفت نیز به‌تدریج افول می‌کند. به نظر می‌رسد از این افول اعتبار و اهمیت نباید هراس داشت. از بومی‌گرایی فرهنگی در معنای یک احساس آشنایی، ساده و البته قابل احترام که بگذریم، وقتی خود را در تهدید نابودی نبینیم و روابط اجتماعی بر روابط جماعتی غلبه یابند و همشکلی‌های اعتباری از همشکلی‌های حقیقی پیش افتند و انسان‌ها بیش از پیش در فکر و فرهنگ احساس اشتراک کنند، دیگر اینکه در کدام آب و خاک با کدام سوابق فرهنگی زندگی می‌کنند چندان تفاوتی نخواهد کرد؛ دیگر خودی و بیگانه در قالب هموطن / ناهموطن یا بومی / بیگانه تعریف نمی‌شود؛ دیگر تفاوت در زبان، رنگ و تاریخ و جغرافیا، افراد را با هم بیگانه نمی‌کند؛ دیگر هویت بومی یا ایدئولوژیک بر هویت بشری غلبه نمی‌کند و آن اختلاف این اشتراک

را کمرنگ نمی‌کند. مونتسکیو، با وجود اینکه یک اشرافزاده است و شانس زیادی برای تمایلات خاص‌گرایانه دارد، می‌گوید: اگر چیزی را بشناسم که برای ملت ما سودمند و برای ملتی دیگر مخرب است، اجرای آن را به شهریار خودمان پیشنهاد نمی‌کنم، زیرا من قبل از آنکه فرانسوی باشم انسان هستم، و یا، به تعبیر بهتر، چون به حکم ضرورت انسان و تنها به حکم تصادف فرانسوی (سفید، مسیحی، و...) هستم. اگر تشکیل خانوادهٔ بشری و یک اقتدار قانونی جهانی، دیریاب به نظر آید، می‌توان به فرایندی آهسته و پیوسته چشم دوخت، اما اگر با تکیه به بنیان‌های نامستحکم خاص‌گرا، که گاه ابزاری علیه ملت‌هاست، آن را نادرست تلقی کنیم، گرفتار خطای بزرگی شده‌ایم. همان منطقی که عبور از خاص‌گرایی‌هایی که دو روستا را رودررو قرار می‌داد و دو دولت‌شهر را دشمن هم می‌کرد، میسور ساخت و مورد قضاوت مثبت کارکردی قرار گرفت، همان منطق آنچه را در حال روی‌دادن است، یعنی عبور از سطحی دیگر از خاص‌گرایی به سطحی دیگر از عام‌گرایی را توجیه تواند کرد.

به‌طور خلاصه، از منظری کلان، فکر سیاسی مدرن، علاوه بر هویت علمی، درون‌مایه‌ای روشنفکرانه داشت؛ یعنی ناظر به عمل، تغییر و بهبود بود. تصور می‌رفت با خروج از دنیای تاریک قرون میانهٔ مسیحی، معماری دنیای دیگری ناگزیر است. از ماکیاولی و بدن تا هابز و اسپینوزا، این فکر به حدود و ثغور و محدودیت‌های خود واقف بود، به همین دلیل هم سخن گزاف کمتر گفت. انسان، به عنوان محور اصلی بحث، موجودی بود که روایتی از داغ لعنت نخستین را بر پیشانی داشت. گرچه عقاید مسیحی در این باب رو به زوال داشت، درعین‌حال، گناهکاری طبیعی بنی‌بشر در هر مطالعه‌ای ملحوظ بود. اما، از لاک و روسو تا مارکس و اصناف پیروان او، فکر سیاسی عنان گسیخت و در طلب نانهاده‌ها برآمد. مقدماتی تمهید شد که بر اساس

یک انسان‌شناسی تخیلی و آرمانی، ارادهٔ معطوف به خیر را در کنار عقل و آگاهی، به عنوان حل‌المسائل بزرگ بشریت تعریف کرد؛ یکی را موجود پنداشت و دومی را تولید و تقویت کرد، و، پشتگرم از این دو، به اقداماتی دست زد که گرچه تحولات مهمی آفرید اما به اهداف خود در برپایی جامعه‌ای آرمانی توفیق نیافت.

شک نیست که تلاش متکی به توهم قدرت قادر است تغییراتی به پا کند و تعجبی برانگیزد، و، چه بسا، از این طریق، وقایعی فرعی و قصدنشده، اما مهم، واقع شود، ولی، پروژه، در نهایت خود، مقرون به عدم توفیق خواهد بود. انسان، اصالتاً، اراده‌ای معطوف به خیر عمومی نه،که اراده‌ای معطوف به لذت خصوصی بوده، و عقل و آگاهی او هم در همین مسیر مشغول بوده، و تلاش روشنفکری، در وارونه‌خوانی آن، نهایتاً نافرجام ماند. روشنگری‌های گسترده و انقلاب‌های بزرگ البته چهرهٔ جهان را تغییر داد، اما در اساس روابط، تحولی رخ نداد. انقلاب شکوهمند، جنگ استقلال و خصوصاً انقلاب کبیر حوادثی بزرگ بود، تا حدود زیادی متأثر از فکر نوین سیاسی، که در هدایت جوامع انسانی به سوی زیستی برتر و تلاش در تولید بیشتر و توزیع بهتر لذت، نقش مهمی ایفا کرد؛ انقلابات بزرگ شرق نیز، متأثر از همین فکر، چهرهٔ دیگری از امکانات این‌جهانی را به انسان وانمود، و ارزش‌ها و روش‌های متفاوتی را مطرح کرد، و همچون زنگ خطری بر یکسویه‌نگری‌ها وانمود؛ با این همه، هیچ کدام از آنها برآورد خطوط اصلی آنچه را وعده داده بود، نیارست. این تجارب در ذات خود شکست خورده بود؛ عمدتاً به این سبب که آفریدن عالمی از نو متوقف بر خلق آدمی از نو بود که ناممکن بود. قاعدهٔ انسان، خودخواهی لذت‌جوی او بود و رأس او، دیگرخواهی معنویت‌طلب، و تلاشی بسیار و همراه با زجر و زحمت بی‌شمار برای نگه‌داشتن این شکل بر رأس آن، فواید فراوانی نصیب کرد ولی نهایتاً نافرجام ماند.

مثلثی که به دست داعیه‌داران تغییر عالم، یک‌چند، به زور، بر رأس آن نگه داشته شده بود، تمایل به نشستن بر قاعده دارد. دنیا اینک با دو تجربهٔ کنسراوتیسم پیش‌مدرن و رولوسیونیسم مدرن، بردار برآیندی را، به عنوان خط سیر حرکت، پیش چشم دارد؛ و لیبرالیسم محافظه‌کار در کار کارسازی برای این تغییر وضعیت است. زندگی و زمانه‌ای این‌سان، بهشت برینی نیست؛ جهان با چنین نمایی، همچون یک تابع سینوسی با طول موج اندک و تواتر بالا، از شکوه و عظمت و انتظار و فراز و فرود و هیجان امید تهی می‌شود، و چنین آتیه‌ای شاید چندان دوست‌داشتنی نباشد؛ ولی وعده‌های دست‌نیافتنی هم در یکی دو قرن گذشته، آرزوهای بزرگی آفرید که به‌زودی به حسرت‌های بزرگ بدل شد. عصر حماسهٔ مدرن و بزرگی‌ها و نیکنامی‌های آن در تکاپوی کوچ است و نوبت تراژدی مدرن رسیده است، که نماد آن لبخندهای آشکار و غمگساری‌های نهان و سخنان محدود و کنش‌های معمول است؛ نوعی بشریت میانمایه که ضمن آن، فوران‌های آتشناک عقل، جسارت خود را در تواضع آرام تجربه، به‌تدریج، از یاد می‌برد. ماکیاولی و هابز (که بشریت دیو و دد را وصف کردند) برمی‌گردند و داد خود را از روسو و مارکس (که از آن دیو و دد ملول بودند و انسانشان آرزو بود، و ندانستند که یافت نشود) مدعی‌اند، و ما در اینکه مبانی نقد فکر سیاسی مدرن را درست آموخته باشیم تردید می‌کنیم.

یادداشت‌ها

فصل اول. دولت

۱. هی‌وود، ۳۲۵:۱۳۷۹.
۲. وود کاک، ۱۱:۱۳۶۸.
۳. لاک، ۷۱:۱۳۳۹.
۴. لاک، ۷:۱۳۳۹.
۵. هابز، ۴۳:۱۳۸۰.
۶. Locke, 1947:122.
۷. Locke, 1947:126.
۸. Locke, 1947:243.
۹. شریعت، ۱۷۹:۱۳۸۰.
۱۰. Locke, 1947:122.
۱۱. جونز، ۲۱۱:۱۳۶۲.
۱۲. وان، ۱۹۹:۱۳۷۳.
۱۳. وان، ۱۹۹:۱۳۷۳.
۱۴. تورن، ۹۹:۱۳۸۰.
۱۵. لانسون، ۱۳:۱۳۸۰.
۱۶. شومین، ۱۹:۱۳۷۹.
۱۷. Rousseau, 1946:14.
۱۸. Rousseau, 1931:34.
۱۹. جونز، ۳۳۳:۱۳۶۲.
۲۰. جونز، ۳۳۳:۱۳۶۲.
۲۱. جونز، ۳۳۷:۱۳۶۲.
۲۲. پولادی، ۱۹۶:۱۳۸۰.
۲۳. Rousseau, 1959:2,116.
۲۴. Rousseau, 1931:55.
۲۵. تورن، ۳۸:۱۳۸۰.
۲۶. تورن، ۳۳:۱۳۸۰.
۲۷. مارکس ـ انگلس، ۲۷۸:۱۳۸۰.
۲۸. مارکس، ۸۱۲:۱۳۷۹.
۲۹. احمدی، ۵۰۱:۱۳۷۹.
۳۰. پولانزاس، ۲۵۵:۱۳۶۹.

۳۱. بوردیو، ۱۷۴:۱۳۸۰.
۳۲. وینسنت، ۲۲۳:۱۳۷۱.
۳۳. ارول، ۱۰۳:۱۳۷۹.
۳۴. Marx, 1971:116.
۳۵. L'Existence
۳۶. L'Essence
۳۷. L'Etre
۳۸. فولکیه، ۱۸:۱۳۴۳.
۳۹. کرنستن، ۶۱:۱۳۵۰.
۴۰. Sartre, 1976:207.
۴۱. کاسیرر، ۲۷۷:۱۳۷۸.
۴۲. Kropotkin, 1914:14.
۴۳. Bakunin, 1971:3.
۴۴. والرشتین، ۱۳۱:۱۳۸۱.
۴۵. جانسون، ۹۸:۱۳۶۳.

فصل دوم. انقلاب

۱. رفیع‌پور، ۱۳۷۹.
۲. برینتون، ۵۵:۱۳۶۲.
۳. تورن، ۱۳۰:۱۳۸۰.
۴. تورن، ۱۲۳:۱۳۸۰.
۵. تورن، ۱۳۴:۱۳۸۰.
۶. مردیها، ۱۳۸۲.
۷. مشیرزاده، ۱۰۷:۱۳۷۲ـ۱۵۶.
۸. جانسون، ۹۷:۱۳۶۳.
۹. ماکیاولی، ۱۹۵:۱۳۷۷.
۱۰. ارسطو، ۲۰۳:۱۳۶۴.
۱۱. سکاچپول، ۳۴:۱۳۷۶.
۱۲. استنفورد کوهن، ۱۳۶۹.
۱۳. هانتینگتن، ۴۰۰:۱۳۷۰.
۱۴. آرنت، ۱۶۱:۱۳۶۱.
۱۵. رفیع‌پور، ۶۰:۱۳۷۹.
۱۶. گرنویل، ۱۰۰:۱۳۷۷.
۱۷. روزل پالمر، ۴۸۰:۱۳۴۲.
۱۸. میلانی، ۳۸۰:۱۳۸۰.
۱۹. ولکوگونف، ۲۰:۱۳۸۰.
۲۰. کاتوزیان، ۲۸۲:۱۳۷۹.
۲۱. روبین، ۹۹:۱۳۶۳.
۲۲. ونس، ۵۱۲:۱۳۷۷.
۲۳. بشیریه، ۱۱۳:۱۳۸۰.
۲۴. میلانی، ۳۵۲:۱۳۸۰.
۲۵. پارسونز، ۴۹۰:۱۳۷۷.
۲۶. بشیریه، ۹۹:۱۳۸۰.
۲۷. احمدی، ۶۷۴:۱۳۷۹.
۲۸. ژیلسون، ۲۳۲:۱۳۷۷.
۲۹. تورن، ۱۵۴:۱۳۸۰.
۳۰. جانسون، ۲۸:۱۳۶۳.
۳۱. احمدی، ۶۷۴:۱۳۷۹.
۳۲. سوبول، ۲۱:۱۳۷۰.
۳۳. هایک، ۱۳۳:۱۳۷۴.

فصل سوم. رفرم

۱. لوکمان، ۱۰:۱۳۷۵.
۲. مولکی، ۱۸۵:۱۳۷۶.
۳. برونوسکی، ۸۵:۱۳۷۶.
۴. کوستلر، ۱۳۶۱:یازده.
۵. برت، ۲۸۱:۱۳۶۹ـ۲۹۹.
۶. رایشنباخ، ۶۶:۱۳۷۱.
۷. Goldman, 1964:96.
۸. کوهن، ۱۱۵:۱۳۶۹.
۹. Quine, 197:12.
۱۰. فانون، ۱۳۵۶، مقدمه.
۱۱. آرنت، ۳۸:۱۳۵۹.

این‌همه، نه به دلیل لطف و از سرِ بزرگواری، که از آنکه جهان محیط زیست همهٔ انسان‌هاست، محیط زیست طبیعی و فرهنگی؛ و همه از منظر لذت‌طلبی فردی هم حتی محق‌اند که تمامی آن را آباد و آزاد بخواهند و از همه جای آن محظوظ شوند.

ممکن است این ایده بیش از اندازه لطیف و آرمانی جلوه کند، اما به گمان من، عمدهٔ مخالفت جریان روشنفکری سنتی با این مباحث، ناشی از این است که روشنفکر خود را طراح و مدیر تغییرات کلان اجتماعی معرفی کرده است. اگر بپذیرد که بسیاری از مشکلات طبیعی و ساختاری هستند و اگر طبع کژ آدمی را باور کند، و اگر ضرورت یا دست‌کم ترجیح جهانی‌شدن را بر قومیت و ملیت و محلیت و کلاً خاص‌گرایی بپذیرد، چه بسا، به بازنشستگی ابدی خود حکم کرده است، که البته مطلوب او نیست.

نتیجه

در دوران باستان تعریفی از انسان وجود داشت که تا حد زیادی واقع‌بینانه می‌نمود، چون بر طبع حیوانی او هم تأکید می‌کرد. در دوران قرون وسطا تفاوتی کوچک صورت گرفت و آن اینکه کژمایهٔ فطری، تبیینِ دینی یافت و به‌دست کسانی چون اگوستین با عقیدهٔ گناه نخستین درهم پیوست و قدری به انحراف رفت، ولی درمجموع، تعریف انسان غالباً خوشبینانه نبوده است. درست بر همین اساس، بسیاری از حکما و فلاسفه با حق شورش مخالفت می‌کردند. می‌توان چنین انگاشت که در دنیای پیش‌مدرن، عموم جوامع تقریباً در یک ساحت ماقبل سیاسی به سر می‌بردند؛ چه در امپراتوری‌های بزرگ و چه در نظام‌های قبیله‌ای و ملوک‌الطوایفی، مردم بجز مسئلهٔ مالیات، برخورد چندانی با حکومت و سیاست نداشتند. در وضع طبیعی، یا چیزی نزدیک به آن، به جز مواردی از روابط خویشی، عموم انسان‌ها رقیب و بلکه دشمن بالقوهٔ یکدیگر محسوب می‌شدند و نارضایتی از بهرهٔ لذت، یک قسم به سرنوشت و یک قسم به عموم اغیار (دیگران) که غالباً مورد بدگمانی متقابل بودند، منسوب می‌شد. اما در عصر مدرن، از منظر موضوع مورد بحث ما، دو

رویداد بزرگ روی داد. از یک‌سو، تعریف انسان تغییر کرد، و از سوی دیگر، دولت ـ ملت‌ها تحقق یافتند و جوامع سیاسی شدند. نظریهٔ شناخت‌شناسانهٔ لاک، معروف به لوح سفید، به‌گونه‌ای فهم شد که از آن، ضمن یک استدلال مغالطی، تربیت‌پذیری مطلق انسان و استعداد بی‌نهایت او برای تغییر استنباط شد. فیلسوفان روشنگری این ایدهٔ لاک را مبنایی فلسفی برای انسان‌شناسی خوشبینانه‌ای قرار دادند که مطابق آن، تکامل نامتناهی انسان با هیچ مانع طبیعی‌ای مواجه نبود. این تلقی از انسان، حکومت را از موقعیت حافظ امنیت و نظم و توسعه، به موقعیت مانع این امور سوق داد. روسو، براساس آن، دولت را مسئول تمامی مشکلات جامعه دانست و این او را به معلم انقلاب فرانسه بدل کرد. این برداشت از انسان و دولت، در نگرش مارکس به اوج خود رسید. او حکومت‌ها را حافظ ایدئولوژی و عامل الینه‌شدن مردم خواند؛ به این معنا که عامل اصلی بقای بهره‌کشی، جور حکومت از مجرای جهل مردم است؛ ایده‌ای که از طریق آن، مبارزه با حکومت و براندازی آن، بیش از پیش، به یک سنت سیاسی بدل شد.

از این مثلثِ لاک، روسو، و مارکس ایده و احساسی ساخته شد که «حکومت خوب» و «مردم بد» را به مفاهیم متناقض بدل کرد. متأثر از این، مکتبی تحت نام آرناشیسم متولد شد و دولت‌ستیزی را به‌عنوان ایدهٔ محوری خود به‌صراحت تبلیغ کرد، اما چنین تلاش‌هایی قرین پیروزی نبودند؛ عمدتاً به این دلیل که انسان‌شناسی هابزی دارای شواهد بیشتری به نظر آمده است و، بر این مبنا، دولت دست‌کم به‌عنوان شر لازم، غیرقابل کنارگذاشتن تلقی شده است. اما ایده و احساسِ بی‌گناهی شهروند و انتساب همهٔ بدی‌ها به دولت، قوی‌تر از آن بود که با ناپذیرفتنی جلوه‌کردن آنارشیسم آشکار، از عرصهٔ فکر و عمل کنار رود. ایده و احساسی که، با اتکاء به روان‌شناسی عامه، چنین بداهتی یافت، درون ایدئولوژی‌های رقیبی چون سوسیالیسم و لیبرالیسم

درخزید، و به‌عنوان بن‌مایهٔ آنها، تاریخِ دو قرن گذشته را در همه‌جا، عرصهٔ دفاع از مردم و ستیز با حکومت کرد و، این‌سان، آنارشیسم پنهان را به یکی از ارکان فرهنگ مدرن بدل کرد. پدیده‌ای که ابتدا تحت نام روشنگری و سپس زیر عنوان روشنفکری به وجود آمد و ادامه یافت، غالباً نجات جامعه از جهل عوام و جور حکومت را به‌مثابهٔ هدف خود تعریف کرد. نکتهٔ قابل تأمل این بود که، از این دیدگاه، حتی جهل عوام هم، تا جایی که به خود آنان برمی‌گشت، غالباً به صداقت و پاکی تعبیر می‌شد و گناه آن، نامهٔ عمل حکومت را سیاه می‌کرد. مردم بی‌گناه و حکومت‌های گناهکار، دو رکن فرهنگ سیاسی جامعهٔ مدرن شدند.

چنین نگره‌ای به‌ناگزیر مبلغ چیزی به نام انقلاب بود. مردمِ بی‌تقصیر دست در دست هم و تحت لوای روشنفکران، حکومت‌های بد را برمی‌اندازند و حکومت‌های خوب را جایگزین آنها می‌کنند و به این ترتیب جهل و جور و فقر از جهان رخت می‌بندد. از نقطه‌نظر نگارنده، در اینکه تاریخ جهان ناگزیر از تقابل و تنازع انسان‌ها بر سر تسهیم لذت بوده است، تردیدی نیست، اما تعاریف نادرست یا ناتمام از حاکمان و محکومان، در فرهنگ سیاسی مدرن به دست سنت روشنگری و سنت روشنفکری، راهی را برای این کار پیش می‌نهاد که هم میسربودن آن آلوده به تردید بود، هم مفیدبودن آن. انقلاب، مثل هر پدیدهٔ دیگر، معلول مجموعه‌ای از شرایط لازم و کافی است. یکی از این شروط لازم، که در غیاب آن هیچ انقلابی رخ نمی‌دهد، نتوانستن یا نخواستنِ قدرت مستقر در استفاده از ابزار سرکوب کارآمد علیه نیروهای انقلابی است. بر این مبنا، این تصور کمابیش رایج که در جامعه‌ای که مملو از ظلم، نارضایتی، توسعهٔ نامتقارن، و... است و مردم از این وضعیت آگاه و نسبت به آن ناراضی هستند (و البته وظیفهٔ ایجاد و گسترش این دو وصف، غالباً رسالت روشنفکران دانسته

شده)، دیر یا زود انقلاب روی می‌دهد، غلط است. از یک‌سو مردم، غالباً از سهم خود از لذت، ناراضی و آمادهٔ اعتراض و طلب سهمی بیشترند، و البته آماج اصلی و بلکه منحصربه‌فرد این اعتراض هم، مستقیم یا غیرمستقیم، به یمن آموزه‌های آنارشیسم پنهان، دولت است، حتی اگر دولتی ستمگر و اسرافکار نباشد؛ و از سوی دیگر، مادامی‌که عنصر سرکوب دولتی، به‌طور قوی، عمل کند، و عموماً چنین است، می‌توان اطمینان داشت که، حتی در میان مردم ستمدیده و محروم و البته آگاه هم، از انقلاب خبری نخواهد بود.

حتی اگر تمامی شروط لازم پدیدهٔ تحول انقلابی فراهم باشد، ضرورتاً، یا حتی غالباً، انقلابی روی نخواهد داد، چون علاوه بر شروط لازم، به شروط کافی هم نیاز است. نکتهٔ مهم این است که شروط کافی مجموعه‌ای گسترده‌اند که ترکیب‌هایی متعدد و متنوع از آنها، درکنار شروط لازم، برای وقوع یک انقلاب کافی‌اند، و همین باعث می‌شود که ترکیبی پیچیده از احتمالات، پیش‌بینی یک انقلاب را تقریباً غیرممکن کند. حتی اگر این پیش‌بینی در پوشش یک تبیین پس از وقوع درخزیده باشد. از آنجا که شرط لازمِ «عدم سرکوب» نادراً دست می‌دهد، انقلاب پدیده‌ای کمیاب است، و از آنجا که تنوع ترکیب مجموعه علل کافی، راهِ برنامه‌ریزی برای انقلاب را دشوار می‌کند، انقلاب یک پدیدهٔ استثنایی و تصادفی است. چیدمانی مساعد از بعضی علل کافی، درکنار شروط لازمی، که یکی از آنها بسیار به‌ندرت دست می‌دهد، انقلاب را به حاصلِ یک قران بدل می‌کند.

اما مشکل پدیدهٔ تحول انقلابی فقط این نیست که شانس اندکی برای پیروزی بر نظم مستقر دارد، مشکل دیگر این است که هر انقلابی ــ در قیاس با دو هدف مهم آن، یعنی آزادی و عدالت (رفاه) ــ از ابتدا محکوم به ناکامی جلوه می‌کند: برای حفظ نظم جدید، خود را ناگزیر از بستن فضا و اعمال

خشونت می‌بیند (نفی هدف اول)، و به دلیل رهیافت رمانتیک و ساده‌بین به مسائل اجتماعی، در مواجهه با ماهیت تراژیک و بغرنج مشکلات انسان و اجتماع، زمین‌گیر می‌شود (نفی هدف دوم). به همین دلایل، از نگاه عقلی که تحت فشار رمانتیسیسم دچار اضطراب نبوده نباشد، انقلاب به‌عنوان یک فعالیت سوژه‌محور و عقلانی و یک کنش ناظر به نفع، علیه حاکمیت، به‌طور عام، قابل توصیه تلقی نمی‌شده است. هزینهٔ آن بالا، فایدهٔ آن اندک، و احتمال پیروزی آن کم برآورد می‌شده است. لابد در جهت استتارِ «احتمال کم پیروزی» است که گفتار انقلابی، عموماً، پیروزی انقلاب‌ها را به ضرورت تاریخ پیوند می‌زند، و در جهت کتمان «احتمال اندک نیل به نتیجه» است که در گفتمان انقلابی، با انتساب ریشهٔ عمدهٔ مشکلات به حاکمان بد، انقلاب، که بنا به فرض، آنها را با حاکمان خوب عوض کند، «خیر کثیر» معرفی می‌شود.

متأثر از فلسفهٔ پیچیدهٔ حقیقت، انسان‌شناسی متوسطانگار، و تغییر و تحرک طبقاتی ناشی از رشد اقتصاد و رفاه، و معیار قرارگرفتن محک تجربه برای نقد نوآوری‌های عقل، معنای اخص ایدئولوژی، یعنی روایت سخت‌کیشانهٔ آن که متکی به آنارشیسم، رمانتیسم، و آنتاگونیسم بوده است، به پایان خود نزدیک شد، و گفتار انقلاب‌گرا در تنگنا افتاد، و عصری جدید آغاز شد که در آن چیزی به نام اصلاح ترجیح یافت. در این پارادایم، کماکان حقیقتی و حقی، و حتی به یک معنا، ایده‌آل و آرمانی، قابل تعریف و تعقیب است؛ منتها، در این مسیر، مانع‌شکنی سیاسی کافی نیست و در انتها هم به بهشت برین نمی‌توان رسید. معقول و مجرب این است که با تحمل سختی و دقت، قدم به قدم، طبق یک برنامهٔ آزمون و خطا، تا حدی محافظه‌کارانه و تا حدی لیبرال‌مآبانه (که لزوماً غیرقابل جمع هم نیستند)، با نگاه به تجربهٔ گذشته حرکت کرد و به چشم‌اندازی نسبتاً بهتر رسید. یک نهضت اصلاحی در آسیب‌شناسی، امور اجتماعی را پیچیده نگاه می‌کند؛ گمان نمی‌رود که

یک حاکمیتِ شرّ سرمنشأ تمام مشکلات است، به‌گونه‌ای که با معدوم‌کردن آن، مشکلات حل شوند. چراکه بر اساس تجربه، انسان را نه لوح صاف می‌بیند و نه فطرتاً نیکخواه، و نه، در ساحت اجتماع، مشکلات را بدیهی و راه‌حل‌ها را سهل‌الوصول می‌انگارد؛ در این نگاه، انسان دارای طبایعی و جامعه دارای ساختارهایی است که تغییردادن آنها همواره ممکن یا آسان نیستند؛ دقت بسیاری می‌خواهد تا «مشکلات قابل حل» و «مشکلات غیرقابل حل» تفکیک شوند، و برای بخش اول، با ظرافت‌پردازی و کارشناسی، چاره‌اندیشی شود و برای بخش دوم، با واقع‌بینی، در تحمل و تطابق سعی شود.

اصلاح عرصهٔ تراژدی است. در تراژدی، خشونت همواره نگرانی‌آور است. اگرچه گاه با پذیرشی مغموم همراه است؛ یا سهراب یا رستم کشته می‌شود و ما گریه می‌کنیم. درحالی‌که انقلاب عرصهٔ حماسه است. در عرصهٔ حماسه به هیجان می‌آییم. وقتی‌که قرار است رستم افراسیاب را بکشد، یکپارچه شور و شوق و شادی و پیروزی هستیم. اصلاح عرصهٔ تراژدی است. در عرصهٔ تراژدی غم حاکم است، به هیجان نمی‌آییم و از کشته‌شدنِ هیچ‌کس خوشحال نمی‌شویم، ولو ناگزیر باشد. مثل هنگامی که سر زبیر را برای علی (ع) آوردند و او گریست، درحالی‌که خودش با او جنگیده بود و فرجامی جز این به‌دشواری متصور بود. اما گریست چون می‌دانست که حتی جنگ حق و باطل، عرصهٔ تراژدی است و نه حماسه.

به نظر می‌رسد، اعتراض به استعمار و امپریالیسم در سطح جهان، مبتنی‌بر مبانی انقلاب در داخله کشورهاست، و از این حیث عموم نقدهایی که این را می‌آزارد، آن را نیز آسوده نمی‌گذارد. گریز از اقتدار (به‌معنای نظم قانونی که اعم از نوع استبدادی یا دموکراتیک آن است) و ستیز با آن، از منظر دقت علمی، وصف یک جامعهٔ ماقبل سیاسی جلوه می‌کند؛ هرچند در ادبیاتِ

فرهنگ سیاسی مدرن، به مدد سنت روشنفکری، معمولاً تحت عنوان «آزادگی» به‌عنوان یک وصف مثبت قرار می‌گیرد. فرار از انتظام و سلسله‌مراتب و انکار سلطه، به‌عنوان ذات قدرت، در عرصهٔ روابط میان ملل یا دُوَل، مرده‌ریگی داشته است که بی‌نظمی و ناامنی و اتلاف انرژی و رکود از عوارض آن است. اعتراض حاد به قدرت‌ها در عرصهٔ روابط میان ملت‌ها، احتمالاً تغییر شکل اعتراض به اختلاف طبقاتی در سطوح محلی و ملی است که ریشه در عناصر سه‌گانهٔ آنارشیسم، رمانتیسم، و آنتاگونیسم دارد. شاید نتوان با این گفتهٔ فریدریش هایِک همدلی کرد که عدالت نامی است که فقرا بر حسادت خود نسبت به اغنیا گذاشته‌اند، اما به‌سختی می‌توان آن را یکسره بی‌بهره از حقیقت دانست. و، بر این نسق، بعضی، نفرت از استعمار و مبارزه با امپریالیسم را هم، نامی تلقی کرده‌اند که کشورها و ملت‌های فقیر بر حسادت خود نسبت به کشورها و ملل غنی گذاشته‌اند. اینکه اختلاف طبقاتی، در این هر دو سطح، تماماً یا غالباً به انحراف اخلاقی، زورگویی، و غارتگریِ افراد، شرکت‌ها یا کشورهای ثروتمند منتسب شود، احتمالاً نباید از لحاظ روان‌شناختی در تشفی آلام بی‌اثر بوده باشد، اما در مواردی که به دستورالعمل‌های سیاسی و ایدئولوژیک ترجمه شده است، چه‌بسا پرخطر و کم‌اثر برآورد شود. بی‌شک در فرایند قدرت‌گیری کشورهای صنعتی، تغلب بر کشورهای ضعیف هم وجود داشته است، اما، همانند نسبت زیر و زِبَرِ طبقاتی درون جوامع، تغلب مذکور لزوماً نه همواره عملی ضداخلاقی بوده، نه تدبیری مصنوعی، نه سراسر خسران بوده، نه به‌کلی چاره‌پذیر؛ و بر این اساس، صرفاً در قالب یک فرایند دیالکتیکی تنازع / تفاهم و سهم‌خواهی / سهم‌دهی، به‌گونه‌ای آرام و تدریجی، و فقط تا حدودی قابل اصلاح می‌نماید.

تصویر رایج استعمار و امپریالیسم، که به یمن تحلیل‌ها و ترویج‌های جریان غالب روشنفکری، بدیهی به نظر می‌رسد، از عمق و گستره و وخامت

بالایی برخوردار است و گمان می‌رود تنازعی را الزام می‌کند که نه ابزاری برای چانه‌زنی ــ‌که ناگزیر به اعتماد متقابل محدود در قالب قرارداد موقت همکاری منجر می‌شود ــ بلکه راهی به سوی پیروزی یکی بر دیگری است. اما میزان قابل دفاع بودن چنین سنتی محل تأمل بسیار است. زیرا چنین می‌نماید که زیر نفوذ ــ‌و لاجرم گاه حمایتِ ــ قدرتی‌بودن هم، مثل بسیاری از پدیده‌های دیگر، سکه‌ای است با دو رویهٔ تهدید / فرصت.

دنبالهٔ ستیز با امپریالیسم، در قالب گریز از بیگانه، تفکری کماکان ریشه‌دار می‌نماید. به نظر می‌رسد تصور معنایی واحد برای «وطن» خطایی است که مبنا و مصدر خطایی دیگر، یعنی عدم‌توجه به هویت تاریخی و احتمالاً گذرای دولت ـ‌ملت می‌شود. در عصر حاضر، ناسیونالیسم، به شکلی نه چندان آشکار، منشأ بسیاری از نظم‌ها و تحولات است. غالباً وجهی از آن که مدافع نظم است (استقلال ملی و رقابت بین‌المللی)، از سوی گفتار مسلط تقویت می‌شود و بخشی از آن، که مدافع تحول و تعریف نظم جدید است (تجزیه‌طلبی از یک‌سو، جهانی‌شدن از سوی دیگر)، مورد استقبال قرار نمی‌گیرد. درحالی‌که هردو بر مبانی مشترکی متکی هستند. به همین دلیل چنین می‌نماید که از ناسیونالیسم به‌نوعی نفی آن لازم می‌آید؛ به این معنا که اگر ایدهٔ مذکور به مبانی واقعی مشترک میان افراد متکی باشد، لازمهٔ آن پذیرش ناسیونالیسم قومی است که هم‌ارز نوعی تجزیه‌طلبی است و در تنافی با دولت ـ‌ملت قرار می‌گیرد؛ و اگر ایدهٔ مذکور به مبانی قراردادی مشترک میان افراد متکی باشد، لازمهٔ آن بازبودن امکان تحول در آن بر اساس ساختکارهای دموکراتیک است، که دولت ملی را در حالتی ناپایدار و تهدیدشده وامی‌گذارد. نیز اگر ناسیونالیسم و دولت ـ‌ملت را از منظری کارکردگرایانه بسنجیم، نمی‌توان نسبت به تغییر جهت این کارکردها بر اثر تغییر شرایط بی‌توجه بود. زمانی ملیت، محملی برای مقابله با

خاص‌گرایی‌های خسارت‌خیز بود، در حال حاضر این خطر که خود محمل چنان خاص‌گرایی‌هایی شود، بازاندیشی در آن را ضروری می‌نماید. نه آیا با همان منطقی که عبور از دولت‌شهرها به دولت ملی توجیه شد، عبور از دولت ملی به دولت فدرال جهانی، لااقل به لحاظ نظری موجه تواند بود؟

اگر این ادعا را بپذیریم که گسترش دموکراسی و افزایش قدرت سازمان‌های ناظر بین‌المللی و تحقق تدریجی چشم‌انداز نوعی جامعهٔ مدنی جهانی و نوعی حاکمیت فراملی، اموری هستند که در چشم‌انداز آینده همچنان ادامه خواهند یافت، ایدئولوژی‌های اعتزالی و خاص‌گرا، اهمیت خود را به‌عنوان ابزاری برای حفظ موجودیت و منفعت از دست می‌دهند. اگر این ادعا را بپذیریم که گسترش آموزش و تا حدی هم گسترش ابزارهای ارتباطی، اندیشه، احساس، و رفتار انسان‌ها را به هم بیشتر شبیه می‌کند، بومی‌گرایی، به‌عنوان ابزاری برای حفظ هویت و تمایز، به‌تدریج اعتبار خود را فرو می‌نهد؛ و اگر غلبهٔ نظام اقتصاد بین‌الملل و تسلط نظام حقوق بین‌الملل را حرکتی همچنان رو به رشد بدانیم، ملی‌گرایی به‌عنوان ابزار دامن‌زدن به رقابت برای پیشرفت نیز به‌تدریج افول می‌کند. به نظر می‌رسد از این افول اعتبار و اهمیت نباید هراس داشت. از بومی‌گرایی فرهنگی در معنای یک احساس آشنایی، ساده و البته قابل احترام که بگذریم، وقتی خود را در تهدید نابودی نبینیم و روابط اجتماعی بر روابط جماعتی غلبه یابند و همشکلی‌های اعتباری از همشکلی‌های حقیقی پیش افتند و انسان‌ها بیش از پیش در فکر و فرهنگ احساس اشتراک کنند، دیگر اینکه در کدام آب و خاک با کدام سوابق فرهنگی زندگی می‌کنند چندان تفاوتی نخواهد کرد؛ دیگر خودی و بیگانه در قالب هموطن / ناهموطن یا بومی / بیگانه تعریف نمی‌شود؛ دیگر تفاوت در زبان، رنگ و تاریخ و جغرافیا، افراد را با هم بیگانه نمی‌کند؛ دیگر هویت بومی یا ایدئولوژیک بر هویت بشری غلبه نمی‌کند و آن اختلاف این اشتراک

را کمرنگ نمی‌کند. مونتسکیو، با وجود اینکه یک اشرافزاده است و شانس زیادی برای تمایلات خاص‌گرایانه دارد، می‌گوید: اگر چیزی را بشناسم که برای ملت ما سودمند و برای ملتی دیگر مخرب است، اجرای آن را به شهریار خودمان پیشنهاد نمی‌کنم، زیرا من قبل از آنکه فرانسوی باشم انسان هستم، و یا، به تعبیر بهتر، چون به حکم ضرورت انسان و تنها به حکم تصادف فرانسوی (سفید، مسیحی، و...) هستم. اگر تشکیل خانوادهٔ بشری و یک اقتدار قانونی جهانی، دیریاب به نظر آید، می‌توان به فرایندی آهسته و پیوسته چشم دوخت، اما اگر با تکیه به بنیان‌های نامستحکم خاص‌گرا، که گاه ابزاری علیه ملت‌هاست، آن را نادرست تلقی کنیم، گرفتار خطای بزرگی شده‌ایم. همان منطقی که عبور از خاص‌گرایی‌هایی که دو روستا را رودررو قرار می‌داد و دو دولت‌شهر را دشمن هم می‌کرد، میسور ساخت و مورد قضاوت مثبت کارکردی قرار گرفت، همان منطق آنچه را در حال روی‌دادن است، یعنی عبور از سطحی دیگر از خاص‌گرایی به سطحی دیگر از عام‌گرایی را توجیه تواند کرد.

به‌طور خلاصه، از منظری کلان، فکر سیاسی مدرن، علاوه بر هویت علمی، درون‌مایه‌ای روشنفکرانه داشت؛ یعنی ناظر به عمل، تغییر و بهبود بود. تصور می‌رفت با خروج از دنیای تاریک قرون میانهٔ مسیحی، معماری دنیای دیگری ناگزیر است. از ماکیاولی و بدن تا هابز و اسپینوزا، این فکر به حدود و ثغور و محدودیت‌های خود واقف بود، به همین دلیل هم سخن گزاف کمتر گفت. انسان، به عنوان محور اصلی بحث، موجودی بود که روایتی از داغ لعنت نخستین را بر پیشانی داشت. گرچه عقاید مسیحی در این باب رو به زوال داشت، درعین‌حال، گناهکاری طبیعی بنی‌بشر در هر مطالعه‌ای ملحوظ بود. اما، از لاک و روسو تا مارکس و اصناف پیروان او، فکر سیاسی عنان گسیخت و در طلب نانهاده‌ها برآمد. مقدماتی تمهید شد که بر اساس

یک انسان‌شناسی تخیلی و آرمانی، ارادهٔ معطوف به خیر را در کنار عقل و آگاهی، به عنوان حل‌المسائل بزرگ بشریت تعریف کرد؛ یکی را موجود پنداشت و دومی را تولید و تقویت کرد، و، پشتگرم از این دو، به اقداماتی دست زد که گرچه تحولات مهمی آفرید اما به اهداف خود در برپایی جامعه‌ای آرمانی توفیق نیافت.

شک نیست که تلاش متکی به توهم قدرت قادر است تغییراتی به پا کند و تعجبی برانگیزد، و، چه بسا، از این طریق، وقایعی فرعی و قصدنشده، اما مهم، واقع شود، ولی، پروژه، در نهایت خود، مقرون به عدم توفیق خواهد بود. انسان، اصالتاً، اراده‌ای معطوف به خیر عمومی نه، که اراده‌ای معطوف به لذت خصوصی بوده، و عقل و آگاهی او هم در همین مسیر مشغول بوده، و تلاش روشنفکری، در وارونه‌خوانی آن، نهایتاً نافرجام ماند. روشنگری‌های گسترده و انقلاب‌های بزرگ البته چهرهٔ جهان را تغییر داد، اما در اساس روابط، تحولی رخ نداد. انقلاب شکوهمند، جنگ استقلال و خصوصاً انقلاب کبیر حوادثی بزرگ بود، تا حدود زیادی متأثر از فکر نوین سیاسی، که در هدایت جوامع انسانی به سوی زیستی برتر و تلاش در تولید بیشتر و توزیع بهتر لذت، نقش مهمی ایفا کرد؛ انقلابات بزرگ شرق نیز، متأثر از همین فکر، چهرهٔ دیگری از امکانات این‌جهانی را به انسان وانمود، و ارزش‌ها و روش‌های متفاوتی را مطرح کرد، و همچون زنگ خطری بر یکسویه‌نگری‌ها وانمود؛ با این همه، هیچ کدام از آنها برآورد خطوط اصلی آنچه را وعده داده بود، نیارست. این تجارب در ذات خود شکست خورده بود؛ عمدتاً به این سبب که آفریدن عالمی از نو متوقف بر خلق آدمی از نو بود که ناممکن بود. قاعدهٔ انسان، خودخواهی لذت‌جوی او بود و رأس او، دیگرخواهی معنویت‌طلب، و تلاشی بسیار و همراه با زجر و زحمت بی‌شمار برای نگه‌داشتن این شکل بر رأس آن، فواید فراوانی نصیب کرد ولی نهایتاً نافرجام ماند.

مثلثی که به دست داعیه‌داران تغییر عالم، یک‌چند، به زور، بر رأس آن نگه داشته شده بود، تمایل به نشستن بر قاعده دارد. دنیا اینک با دو تجربهٔ کنسراوتیسم پیش‌مدرن و رولوسیونیسم مدرن، بردار برآیندی را، به عنوان خط سیر حرکت، پیش چشم دارد؛ و لیبرالیسم محافظه‌کار در کار کارسازی برای این تغییر وضعیت است. زندگی و زمانه‌ای این‌سان، بهشت برینی نیست؛ جهان با چنین نمایی، همچون یک تابع سینوسی با طول موج اندک و تواتر بالا، از شکوه و عظمت و انتظار و فراز و فرود و هیجان امید تهی می‌شود، و چنین آتیه‌ای شاید چندان دوست‌داشتنی نباشد؛ ولی وعده‌های دست‌نیافتنی هم در یکی دو قرن گذشته، آرزوهای بزرگی آفرید که به‌زودی به حسرت‌های بزرگ بدل شد. عصر حماسهٔ مدرن و بزرگی‌ها و نیکنامی‌های آن در تکاپوی کوچ است و نوبت تراژدی مدرن رسیده است، که نماد آن لبخندهای آشکار و غمگساری‌های نهان و سخنان محدود و کنش‌های معمول است؛ نوعی بشریت میانمایه که ضمن آن، فوران‌های آتشناک عقل، جسارت خود را در تواضع آرام تجربه، به‌تدریج، از یاد می‌برد. ماکیاولی و هابز (که بشریت دیو و دد را وصف کردند) برمی‌گردند و داد خود را از روسو و مارکس (که از آن دیو و دد ملول بودند و انسانشان آرزو بود، و ندانستند که یافت نشود) مدعی‌اند، و ما در اینکه مبانی نقد فکر سیاسی مدرن را درست آموخته باشیم تردید می‌کنیم.

یادداشت‌ها

فصل اول. دولت

۱. هی‌وود، ۳۲۵:۱۳۷۹.
۲. وودکاک، ۱۱:۱۳۶۸.
۳. لاک، ۷۱:۱۳۳۹.
۴. لاک، ۷:۱۳۳۹.
۵. هابز، ۴۳:۱۳۸۰.
۶. Locke, 1947:122.
۷. Locke, 1947:126.
۸. Locke, 1947:243.
۹. شریعت، ۱۷۹:۱۳۸۰.
۱۰. Locke, 1947:122.
۱۱. جونز، ۲۱۱:۱۳۶۲.
۱۲. وان، ۱۹۹:۱۳۷۳.
۱۳. وان، ۱۹۹:۱۳۷۳.
۱۴. تورن، ۹۹:۱۳۸۰.
۱۵. لانسون، ۱۳:۱۳۸۰.
۱۶. شومین، ۱۹:۱۳۷۹.
۱۷. Rousseau, 1946:14.
۱۸. Rousseau, 1931:34.
۱۹. جونز، ۳۳۳:۱۳۶۲.
۲۰. جونز، ۳۳۳:۱۳۶۲.
۲۱. جونز، ۳۳۷:۱۳۶۲.
۲۲. پولادی، ۱۹۶:۱۳۸۰.
۲۳. Rousseau, 1959:2,116.
۲۴. Rousseau, 1931:55.
۲۵. تورن، ۳۸:۱۳۸۰.
۲۶. تورن، ۳۳:۱۳۸۰.
۲۷. مارکس ـ انگلس، ۲۷۸:۱۳۸۰.
۲۸. مارکس، ۸۱۲:۱۳۷۹.
۲۹. احمدی، ۵۰۱:۱۳۷۹.
۳۰. پولانزاس، ۲۵۵:۱۳۶۹.

۳۱. بوردیو، ۱۷۴:۱۳۸۰.
۳۲. وینسنت، ۲۲۳:۱۳۷۱.
۳۳. اورل، ۱۰۳:۱۳۷۹.
۳۴. Marx, 1971:116.
۳۵. L'Existence
۳۶. L'Essence
۳۷. L'Etre
۳۸. فولکیه، ۱۸:۱۳۴۳.
۳۹. کرنستن، ۶۱:۱۳۵۰.
۴۰. Sartre, 1976:207.
۴۱. کاسیرر، ۲۷۷:۱۳۷۸.
۴۲. Kropotkin, 1914:14.
۴۳. Bakunin, 1971:3.
۴۴. والرشتین، ۱۳۱:۱۳۸۱.
۴۵. جانسون، ۹۸:۱۳۶۳.

فصل دوم. انقلاب

۱. رفیع‌پور، ۱۳۷۹.
۲. برینتون، ۵۵:۱۳۶۲.
۳. تورن، ۱۳۰:۱۳۸۰.
۴. تورن، ۱۲۳:۱۳۸۰.
۵. تورن، ۱۳۴:۱۳۸۰.
۶. مردیها، ۱۳۸۲.
۷. مشیرزاده، ۱۰۷:۱۳۷۲ـ۱۵۶.
۸. جانسون، ۹۷:۱۳۶۳.
۹. ماکیاولی، ۱۹۵:۱۳۷۷.
۱۰. ارسطو، ۲۰۳:۱۳۶۴.
۱۱. سکاچپول، ۳۴:۱۳۷۶.
۱۲. استنفورد کوهن، ۱۳۶۹.
۱۳. هانتینگتن، ۴۰۰:۱۳۷۰.
۱۴. آرنت، ۱۶۱:۱۳۶۱.
۱۵. رفیع‌پور، ۶۰:۱۳۷۹.
۱۶. گرنویل، ۱۰۰:۱۳۷۷.
۱۷. روزل پالمر، ۴۸۰:۱۳۴۲.
۱۸. میلانی، ۳۸۰:۱۳۸۰.
۱۹. ولکوگونف، ۲۰:۱۳۸۰.
۲۰. کاتوزیان، ۲۸۲:۱۳۷۹.
۲۱. روبین، ۹۹:۱۳۶۳.
۲۲. ونس، ۵۱۲:۱۳۷۷.
۲۳. بشیریه، ۱۱۳:۱۳۸۰.
۲۴. میلانی، ۳۵۲:۱۳۸۰.
۲۵. پارسونز، ۴۹۰:۱۳۷۷.
۲۶. بشیریه، ۹۹:۱۳۸۰.
۲۷. احمدی، ۶۷۴:۱۳۷۹.
۲۸. ژیلسون، ۲۳۲:۱۳۷۷.
۲۹. تورن، ۱۵۴:۱۳۸۰.
۳۰. جانسون، ۲۸:۱۳۶۳.
۳۱. احمدی، ۶۷۴:۱۳۷۹.
۳۲. سوبول، ۲۱:۱۳۷۰.
۳۳. هایک، ۱۳۳:۱۳۷۴.

فصل سوم. رفرم

۱. لوکمان، ۱۰:۱۳۷۵.
۲. مولکی، ۱۸۵:۱۳۷۶.
۳. برونوسکی، ۸۵:۱۳۷۶.
۴. کوستلر، ۱۳۶۱:یازده.
۵. برت، ۲۸۱:۱۳۶۹ـ۲۹۹.
۶. رایشنباخ، ۶۶:۱۳۷۱.
۷. Goldman, 1964:96.
۸. کوهن، ۱۱۵:۱۳۶۹.
۹. Quine, 197:12.
۱۰. فانون، ۱۳۵۶، مقدمه.
۱۱. آرنت، ۳۸:۱۳۵۹.

۱۲. پوپر، ۴۲۷:۱۳۶۳.
۱۳. جونز، ۱۳۶۲، جلد دوم:۴۵۷ـ۴۶۴.
۱۴. پوپر، ۸۷۶:۱۳۶۵.
۱۵. یورگن هابرماس، ۳۸:۱۳۸۱.
۱۶. گیدنز، ۷۳:۱۳۷۸.
۱۷. تورن، ۲۲:۱۳۸۰.
۱۸. Ston, 1996:54.
۱۹. Lipset, 1962:62.
۲۰. باتامور، ۱۵۶:۱۳۷۷.
۲۱. شاف، ۱۳۷۵، فصل دوم.
۲۲. بوردیو، ۴۲:۱۳۸۰.
۲۳. آرنت، ۱۰۶:۱۳۵۹.
۲۴. هولاب، ۱۲۹:۱۳۷۵.

فصل چهارم. بیگانه

۱. میل، ۸۸:۱۳۶۹.
۲. حائری، ۹۴:۱۳۶۶ـ۱۰۲.
۳. Luxemburg, 1951:26.
۴. رینولدز، ۹۹:۱۳۷۱.
۵. Lenin, 1966:86.
۶. مارکوزه، ۲۲۶:۱۳۶۲.
۷. هالیدی، ۴:۲۵۳۵.
۸. سارتر، ۲:۱۳۵۶.
۹. ممی، ۲۱:۱۳۴۹.
۱۰. سه‌زر، ۳۰:۱۳۵۶.
۱۱. اوزگان، ۳۹۵:۱۳۵۲.
۱۲. شریعتی، ۳۰:۱۳۵۹.
۱۳. رینولدز، ۴۵:۱۳۷۱.
۱۴. مگداف، ۵۲:۱۳۷۸.
۱۵. Bull, 1984.
۱۶. هیتلر، ۵۸:۱۳۷۸.
۱۷. گیبرنا، ۲۲۷:۱۳۷۸.
۱۸. فردوسی:۱۲۳۸.
۱۹. توماس، ۱۴۰:۱۳۸۰.

فصل پنجم. وطن

. گیبرنا، ۸۳:۱۳۸۰.
Pikett, 1966:138.
Treitschke, 1916:15.
. رنان، ۳۳۶:۱۳۷۷.
Gellner, 1983:55.
Smith, 1983:216.
Deutsch, 1966:101.
Schnapper, 1998:6.
گیبرنا، ۶۳:۱۳۸۰.
. وینسنت، ۳۳۹:۱۳۷۸.
Anderson, 1990:12.
فربد، ۵۵:۲۵۳۶.
کاتم، ۱۳۷۸:سی‌ودو.
Tilly, 1993:30.
۱۵. همپتن، ۳۸۶:۱۳۸۰.
۱۶. Lalor, 1995:957.
۱۷. Scafer, 1972:23.
۱۸. کار، ۲۲۹:۱۳۸۰.
۱۹. Smith, 1983:215.
۲۰. وینسنت، ۳۳۲:۱۳۷۸.
۲۱. شهیدی، ۹۲:۱۳۶۲.
۲۲. Gellner, 1978:147.
۲۳. Gellner, 1978:147.
۲۴. هابزباوم، ۲۰:۱۳۸۲.
۲۵. هابزباوم، ۱۰۶:۱۳۸۲.
۲۶. Dahbour, 2003:6.
۲۷. Alter, 1998:33.
۲۸. واینر ـ هانتینگتن، ۶۸:۱۳۷۹.

۲۹. واینر ـ هانتینگتن، ۶۹:۱۳۷۹.
۳۰. سحابی، ۷۲:۱۳۶۴.
۳۱. Brubaker, 1996:5.
۳۲. Brubaker, 1996:7.
۳۳. مارکس، ۲۸۲:۱۳۸۰.
۳۴. ماله ـ ایزاک، ۳۴۸:۱۳۶۴.
۳۵. 1987, p. 76.
۳۶. هابزباوم، ۸۳:۱۳۸۲.
۳۷. هابزباوم، ۵۵:۱۳۸۲.
۳۸. Bowen, 1981:463.
۳۹. Haugen, 1968:267.
۴۰. اتحاد، ۱۱۶:۱۳۸۱.
۴۱. Bourdieu:1994.
۴۲. Gellner, 1983:36.
۴۳. Tourain, 1997:341.
۴۴. Williams, 1999:7.
۴۵. آرون، ۵۲۵:۱۳۶۵.
۴۶. تورن، ۱۲۸:۱۳۸۰.
۴۷. Smith, 1983:70.
۴۸. مردیها، ۱۰۷:۱۳۷۹ـ۱۲۰.
۴۹. مردیها، ۱۳۸۰، فصول اول و دوم.
۵۰. رنان، ۳۴۱:۱۳۷۷.
۵۱. بن، ۳۵۲:۱۳۷۷.

فصل ششم. جهان

۱. نش، ۷:۱۳۸۰.
۲. رابرتسون، ۱۶:۱۳۸۰.
۳. Mc.Graw, 1992.
۴. نش، ۱۳۸۰.
۵. نیزبیت، ۲۱:۱۳۷۸.
۶. تاملینسون، ۲۴۹:۱۳۸۱.
۷. تاملینسون، ۲۴۹:۱۳۸۱.
۸. آکسفورد، ۱۸۷:۱۳۷۸.
۹. بوردیو، ۱۳۸۰.
۱۰. Foucault, 1975.
۱۱. Albrow, 1997:4.
۱۲. تورن، ۳۱۴:۱۳۸۰.
۱۳. Gray, 1997:183.
۱۴. آکسفورد، ۱۸۳:۱۳۷۸.
۱۵. هابرماس، ۱۱۴:۱۳۸۰ـ۱۱۵.
۱۶. گیبرنا، ۲۲۰:۱۳۷۸.
۱۷. گیبرنا، ۲۲۲:۱۳۷۸.
۱۸. برمن، ۱۰۹:۱۳۷۹.
۱۹. پولادی، ۱۶:۱۳۸۰.
۲۰. پولادی، ۱۳۸۰.
۲۱. گیدنز، ۷۴:۱۳۷۸.
۲۲. Tourain, 1997:546.
۲۳. رازی، ۱۸:۱۳۷۳ـ۲۰.
۲۴. مستوفی، ۶۶۹:۱۳۶۴.
۲۵. فروزانفر، ۹:۱۳۶۶.
۲۶. تاملینسون، ۲۵۷:۱۳۸۱.
۲۷. زرین‌کوب، ۵۶:۱۳۷۴.
۲۸. بورکهارت، ۱۳۸:۱۳۷۶.
۲۹. بورکهارت، ۱۳۹:۱۳۷۶.
۳۰. بورکهارت، ۱۳۹:۱۳۷۶.
۳۱. هیوز، ۳:۱۳۷۶.
۳۲. رابرتسون، ۱۳۸۰.
۳۳. Arendt, 1957:115.
۳۴. گیبرنا، ۱۰۶:۱۳۷۸.

منابع و مآخذ

منابع فارسی

آرتوربرت، ادوین، ***مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین***، ترجمهٔ عبدالکریم سروش (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹).

آرنت، هانا، ***انقلاب***، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱).

ـــــــــــ، **خشونت**، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹).

آرون، ریمون، ***پنجاه سال اندیشهٔ سیاسی***، ترجمهٔ عبدالحسین نیک‌گهر (تهران، علمی، ۱۳۶۵).

آکسفورد، باری، ***نظام جهانی***، ترجمهٔ حمیرا مشیرزاده (تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۷۸).

اتحاد، هوشنگ، ***پژوهشگران معاصر ایران*** (تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۱).

احمدی، بابک، ***مارکس و سیاست مدرن*** (تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹).

ارسطو، **سیاست**، ترجمهٔ حمید عنایت (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴).

اورل، جرج، ***قلعهٔ حیوانات***، ترجمهٔ سعید کوشا (تهران، نقش و نگار، ۱۳۷۹).

استنفورد کوهن، الوین، ***تئوری‌های انقلاب***، ترجمهٔ علیرضا طیب (تهران، هرمس، ۱۳۶۹).

اورتگای گاست، خوزه، ***انقلاب توده‌ها***، در: جانسون، چالمرز، ***تحول انقلابی***، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳).

اوزگان، عمار، ***افضل الجهاد***، ترجمهٔ حسین حبیبی (تهران، بی‌نا، ۱۳۵۲).

برمن، مارشال، **تجربهٔ مدرنیته**، ترجمهٔ مراد فرهادپور، (تهران، طرح نو، ۱۳۷۹).
برونوسکی، جیکوب، ***عقل سلیم علم***، ترجمهٔ کامبیز عزیزی (تهران، نشر نی، ۱۳۷۶).
برینتون، کرین، ***کالبدشکافی چهار انقلاب***، ترجمهٔ محسن ثلاثی (تهران، سیمرغ، ۱۳۶۲).
بشیریه، حسین، ***موانع توسعهٔ سیاسی در ایران*** (تهران، گام نو، ۱۳۸۰).
بن، استنلی، ***ناسیونالیسم چیست؟*** در: فولادوند، عزت‌الله، **خرد در سیاست** (تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۷).
بوردیو، پی‌یر، ***نظریهٔ کنش***، ترجمهٔ مرتضی مردیها (تهران، گام نو، ۱۳۸۰).
بورکهارت، یاکوب، ***فرهنگ رنسانس در ایتالیا***، ترجمهٔ محمدحسن لطفی (تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۶).
پارسونز، آنتونی، ***غرور و سقوط***، در: طلوعی، محمود، ***داستان انقلاب***، (تهران، نشر علمی، ۱۳۷۷).
پوپر، کارل ریموند، ***جامعهٔ باز و دشمنان آن***، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۵).
ـــــــــ، ***حدس‌ها و ابطال‌ها***، ترجمهٔ احمد آرام (تهران، سهامی انتشار، ۱۳۶۳).
پولادی، کمال، ***از دولت اقتدار تا دولت عقل*** (تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰).
ـــــــــ، ***جهانی‌شدن***، مقدمهٔ مترجم (تهران، ثالث، ۱۳۸۰).
پولانزاس، نیکولاس، مسئلهٔ دولت سرمایه‌داری در: اندرو وینسنت، ***نظریه‌های دولت***، ترجمهٔ حسین بشیریه (تهران، نشر نی، ۱۳۶۹).
تاملینسون، جان، ***جهانی‌شدن و فرهنگ***، ترجمهٔ محسن حکیمی (تهران، مرکز پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۱).
تورن، الن، **نقد مدرنیته**، ترجمهٔ مرتضی مردیها (تهران، گام نو، ۱۳۸۰).
جانسون، چالمرز، ***تحول انقلابی***، ترجمهٔ حمید الیاسی (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳).
جونز، و. ت.، ***خداوندان اندیشهٔ سیاسی***، ترجمهٔ علی رامین (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ج ۲، قسمت اول.
حائری، عبدالهادی، ***نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویهٔ تمدن بورژوازی غرب*** (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶).
دان، جان، سیاست اعتماد، در: برایان ردهد، ***اندیشهٔ سیاسی از افلاطون تا ناتو***، ترجمهٔ مرتضی کاخی (تهران، آگاه، ۱۳۷۳).

رابرتسون، رونالد، **جهانی‌شدن**، ترجمهٔ کمال پولادی (تهران، ثالث، ۱۳۸۰).
رازی، نجم‌الدین، **مرصادالعباد** (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳).
رایشنباخ، هانس، **پیدایش فلسفهٔ علمی**، ترجمهٔ موسی اکرمی (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱).
رفیع‌پور، فرامرز، **توسعه و تضاد** (تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۹).
رنان، ارنست، **ملت چیست؟** در: فولادوند، عزت‌الله، **خرد در سیاست** (تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۷).
روبین، باری، **جنگ قدرت‌ها در ایران**، ترجمهٔ محمود مشرقی (بی‌جا، نشر آشتیانی، ۱۳۶۳).
روزل پالمر، رابرت، **تاریخ جهان نو**، ترجمهٔ ابوالقاسم طاهری (تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۶)، ج ۲.
روسو در تی. بی. باتامور، **نخبگان و جامعه**، ترجمهٔ علیرضا طیب (تهران، شیرازه، ۱۳۷۷).
رینولدز، چارلز، **وجوه امپریالیسم**، ترجمهٔ سیدحسین سیف‌زاده (تهران، دفتر وزارت امور خارجه، ۱۳۷۱).
زرین‌کوب، عبدالحسین، **با کاروان حله** (تهران، علمی، ۱۳۷۴).
ژرار، شومین، **ژان ژاک روسو**، قرارداد اجتماعی، (تهران، آگاه، ۱۳۷۹).
ژیلسون، اتین، **نقد تفکر فلسفی غرب**، ترجمهٔ احمد احمدی (تهران، حکمت، ۱۳۷۷).
سارتر، ژان پل، در فرانتس فانون، **دوزخیان روی زمین** (تهران تلاش، ۱۳۵۶).
سحابی، عزت‌الله، **مقدمه‌ای بر تاریخ جنبش ملی ایران** (تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۴).
سکاچپول، تدا، **دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی**، ترجمهٔ مجید روئین‌تن (تهران، سروش، ۱۳۷۶).
سوبول، آلبر، **انقلاب فرانسه**، ترجمهٔ عباس مخبر (تهران، شباهنگ، ۱۳۷۰).
سه‌زر، امه، **بازگشت به زادبوم**، ترجمهٔ کیانوش (تهران، آگاه، ۱۳۵۶).
شاف، آدام، **جهان به کجا می‌رود؟**، ترجمهٔ فریدون نوائی (تهران، آگاه، ۱۳۷۵).
شریعت، فرشاد، **جان لاک و اندیشهٔ آزادی** (تهران، آگاه، ۱۳۸۰).
شریعتی، علی، **چه باید کرد؟** (تهران، نشر کامل، ۱۳۵۹).
شهیدی، سید جعفر، **پژوهشی تازه پیرامون قیام حسین** (تهران، ۱۳۶۲).
فانون، فرانتس، **دوزخیان روی زمین**، مقدمهٔ سارتر (تهران، انتشارات تلاش، ۱۳۵۶).
فربد، ناصر، **عصر استعمارزدایی** (تهران، امیرکبیر، ۲۵۳۶).

فردوسی، **شاهنامه**، «داستانِ خواستن اسفندیار پادشاهی را از پدر»، اتابکی (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵)
فروزانفر، بدیع‌الزمان، **زندگانی مولانا جلال‌الدین** (تهران، زوار، ۱۳۶۶).
فولکیه، پل، **اگزیستانسیالیسم**، ترجمهٔ ایرج باقرپور (تهران، تأیید، ۱۳۴۳).
طلوعی، محمد، **داستان انقلاب**، (تهران، نشر علمی، ۱۳۷۷).
کاتم، ریچارد، **ناسیونالیسم در ایران**، ترجمهٔ احمد تدین (تهران، کویر، ۱۳۷۸).
کار، ای. اچ.، **تبعیدیان سودایی**، ترجمهٔ خشایار دیهیمی (تهران، طرح‌نو، ۱۳۸۰).
کاسیرر، ارنست، **اسطورهٔ دولت**، ترجمهٔ یدالله موقن (تهران، هرمس، ۱۳۷۸).
کرنستن، موریس، **ژان پل سارتر**، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۰).
کوستلر، آرتور، **خوابگردها**، ترجمهٔ منوچهر روحانی (تهران، نشر کتاب‌های جیبی، ۱۳۶۱).
کوهن، توماس، **ساختار انقلاب‌های علمی**، ترجمهٔ احمد آرام (تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۹).
گرونویل، جان، **تاریخ جهان در قرن بیستم**، ترجمهٔ جمشید شیرازی، (تهران، فرزان‌روز، ۱۳۷۷).
گیبرنا، مونتسرات، **مکاتب ناسیونالیسم**، ترجمهٔ مسعود اجتهادی (تهران، وزارت خارجه، ۱۳۷۸).
گیدنز، آنتونی، **تجدد و تشخص**، ترجمهٔ ناصر موفقیان (تهران، نشر نی، ۱۳۷۸).
ــــــــ، **راه سوم**، ترجمهٔ منوچهر صبوری (تهران، شیراز، ۱۳۷۸).
لاک، جان، **تحقیق دربارهٔ فهم بشر**، ترجمهٔ رضازاده شفق (تهران، دهخدا، ۱۳۴۹).
ــــــــ، دو رساله در باب حکومت: در: فردریک کاپلستون، **فیلسوفان انگلیسی**، ترجمهٔ امیرجلال‌الدین اعلم (تهران، سروش، ۱۳۶۲).
لانسون، گوستاو، تاریخ ادبیات، در مقدمه بر: **امیل**، ترجمهٔ غلامحسین زیرک‌زاده (تهران، ناهید، ۱۳۸۰).
لوکمان، توماس، **ساخت اجتماعی واقعیت**، ترجمهٔ فریبرز مجید (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵).
لووان بوهر، فرانکلین، **جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشهٔ غربی**، ترجمهٔ حسین بشیریه (تهران، مرکز بازشناسی ایران و اسلام، ۱۳۸۰).
مارکس، کارل، **سرمایه**، ترجمهٔ ایرج اسکندری (تهران، فردوس، ۱۳۷۹).

مارکس، کارل و انگلس، فریدریش، **مانیفست**، ترجمهٔ حسن مرتضوی (تهران، آگاه، ۱۳۸۰).
مارکوزه، هربرت، **انسان تک‌ساحتی**، ترجمهٔ محسن مؤیدی (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲).
ماکیاولی، نیکولو، **گفتارها**، ترجمهٔ محمدحسن لطفی (تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷).
ماله، آلبر، ایزاک، ژول، **تاریخ قرن هجدهم**، ترجمهٔ رشید یاسمی (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴).
مردیها، مرتضی، **امنیت در اغما** (تهران، نقش و نگار، ۱۳۷۹).
ــــــــ، **دفاع از عقلانیت** (تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۰).
مستوفی، حمدالله، **تاریخ گزیده** (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴).
مگداف، هاری، **امپریالیسم** (ترجمهٔ هوشنگ مقتدر (تهران، کویر، ۱۳۷۸).
ممی، آلبر، **چهرهٔ استعمارگر، چهرهٔ استعمارزده**، ترجمهٔ هما ناطق (تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹).
مولکی، مایکل، **علم و جامعه‌شناسی معرفت**، ترجمهٔ حسین کچوئیان (تهران، نشر نی، ۱۳۷۶).
میلانی، عباس، **معمای هویدا** (تهران، اختران، ۱۳۸۰).
میل، جان استیوارت، **تأملاتی در حکومت انتخابی**، ترجمهٔ علی رامین (تهران، نشر نی، ۱۳۶۹).
نش، کیت، **جامعه‌شناسی سیاسی معاصر**، ترجمهٔ محمدتقی دلفروز (تهران، کویر، ۱۳۸۰).
نویمان، فرانتس، **آزادی، قدرت، و قانون**، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند (تهران، خوارزمی، ۱۳۷۳).
نیزبیت، جان، **دنیای دوهزار**، ترجمهٔ ناصر موفقیان (تهران، نشر نی، ۱۳۷۸).
والتز، کنت، **تئوری سیاست بین‌الملل**، ۱۹۷۹، به نقل از: کاظمی، علی‌اصغر، **جهانی‌شدن** (تهران، قوس، ۱۳۸۰).
والرشتین، ایمانوئل، **سرمایه‌داری تاریخی**، ترجمهٔ یوسف نراقی (تهران، قطره، ۱۳۸۱).
واینر، مایرون، و هانتینتگون، ساموئل، **درک توسعهٔ سیاسی** (تهران، پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹).
ونس، سایروس، **انتخاب‌های دشوار**، در: طلوعی، محمود، **داستان انقلاب**، (تهران، نشر علمی، ۱۳۷۷).
وودکاک، جورج، **آنارشیسم**، ترجمهٔ هرمز عبداللهی (تهران، معین، ۱۳۶۸).
ویلیام، توماس، **جان استیوارت میل**، ترجمهٔ خشایار دیهیمی (تهران، طرح‌نو، ۱۳۸۰).
وینسنت، اندرو، **ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی**، ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر (تهران، ققنوس، ۱۳۷۸).

ـــــــــ، ***نظریه‌های دولت***، ترجمهٔ حسین بشیریه (تهران، نشر نی، ۱۳۷۱).
هابرماس، یورگن، «ا. آزادی، سفرنامه‌ای از جنس فلسفه و تاریخ»، ***نشریهٔ گزارش گفت‌وگو***، ش ۲۶ (خرداد ۱۳۸۱).
ـــــــــ، ***جهانی‌شدن و آیندهٔ دموکراسی***، ترجمهٔ کمال پولادی (تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰).
هابز، توماس، ***لویاتان***، ترجمهٔ حسین بشیریه (تهران، نشر نی، ۱۳۸۰).
هابزباوم، ای. جی.، ***ملت و ملی‌گرایی پس از ۱۷۸۰***، ترجمهٔ جمشید احمدپور (تهران، نیکا، ۱۳۸۲).
هالیدی، جان، ***امپریالیسم ژاپن***، ترجمهٔ محمدرضا خانی (تهران، چاپخش، ۲۵۳۵).
هانتینگتن، ساموئل، ***سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی***، ترجمهٔ محسن ثلاثی (تهران، علم، ۱۳۷۰).
هایک، فریدریش فون، «برابری، ارزش، و شایستگی»، در: ساندل، مایکل، ***لیبرالیسم و منتقدان آن***، ترجمهٔ احمد تدین (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴).
همایون کاتوزیان، محمدعلی، ***اقتصاد سیاسی ایران***، ترجمهٔ رضا نفیسی (تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹).
همپتن، جین، ***فلسفهٔ سیاسی***، ترجمهٔ خشایار دیهیمی (تهران، طرح‌نو، ۱۳۸۰).
هولاب، رابرت، ***یورگن هابرماس***، ترجمهٔ حسین بشیریه (تهران، نشر نی، ۱۳۷۵).
هیتلر، ادولف، ***نبرد من***، ترجمهٔ عنایت (تهران، افراسیاب، ۱۳۷۸).
هیوز، هراستیوارت، ***هجرت اندیشهٔ اجتماعی***، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند (تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۶).
هی‌وود، آندره، ***درآمدی بر ایدئولوژیهای سیاسی***، ترجمهٔ محمد رفیعی مهرآبادی (تهران، دفتر مطالعات سیاسی وزارت خارجه، ۱۳۷۹).

منابع لاتین

Albrow, M., *The Global Age, State and Society Beyond Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1997.

Anderson, B., *Imagines Gommunities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London, 1990.

Arendt, H., *Karl Jaspers: Citizen if the World, in the Philosophy of Jaspers*, la Salle, 1957.

———, *Pouvons nous vivre ensemble*, Paris, Fayard, 1997.

Bakunin, M., *Statism and Anarchy*, London, Fontana, 1961.

Bourdieu, P., *Rasions Pratiques*, Seuil, Paris, 1994.

Bowen, *A History of Western Education*, vol. 3, n Methuen, London, 1981.

Brubaker, R., *Nationalism Reframed*, Cambridge University Press, 1996.

Bull, H., *The Anarchical Society*, London, Macnillan, 1984.

Dahbour, O., *Illusion of the Peoples*, Lexington, New York, 2003.

Deutsch, K. W., *Nationalism and Social Communication*, The MIT Press, Massachusetts, 1966.

Foucault, M., *Arceologie de Savoir*, Paris, Fayard, 1975.

Gellner, E., *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

———, *Thought and Cahnge*, University of Chicago Press, Chicago, 1978.

———, *Nations and Nationalism*.

Goldman, L., *La Sociologie de Roman*, Paris, Galimard, 1964.

Gray, J., *Endgames, Questions in Late Modern Politcal Thought*, Cambridge, Polity Press, 1997.

Haugen, E., *Language Problems of Developing Nations*, New York, 1968.

Kropotkin, P., *Mutual Aid*, Boston, Mass, 1914.

Lalor, A., *Nations in Political Economy*, Cyclopedia of Political Science, vol, II, 1995.

Lenin, V. I., *Imperialis, The Hihest Stage of Capitalisme*, Moscow, Progress, 1966.

Lipset, S. M., *L'Homme Politique*, Seuil, Paris, 1962.

Locke, J., *Two Treatises of Government*, London, Hafner, 1947.

Luxemburg, R., *The Accumulation of Cpital*, London, Routledge, 1951.

Marx, K., *First Writings*, Oxford, McLuhan, 1971.

McGrew, A., *Modernity and His Future*, Gambridge, Polity Press, 1992.

Pikett, T. H., *Inventing Nations*, Greenwood, London, 1996.

Quine, W. V., *Les Méthodes de la Logique*, Paris, Colin, 1973.

Rousseau, J. J., *Confessions*, Douton, New York, 1931.

______, *Discours sur les sciences et les arts*, Haven, New York, 1946.

______, *Oeures completes*, Paris, Galimard, 1959.

Sartre, J. P., *Critique de la rasion dialectique*, Paris, New Left, 1976.

Scafer, B. C., *Faces of Nationalism*, Harcourt, New York, 1972.

Schnapper, D., *Community of Citizens*, Tranaction, London, 1998.

Smith, A. D., *State and Nation in Third World*, Wheatsheaf Books, London, 1983.

______, *The Ethnic Origins of Nations*.

______, *The Ethnic Origins of Nations*, Wheatsheaf, London, 1983.

Ston, L., *The Causes of Revolution*, Routledge, London, 1996.

Tilly, C., *National Self-Determination, Daedalus* 122, Summer, 1993.

Tourain, A., *Pourrons Nous Vivre Ensemble*, Fayard, Paris, 1997.

Treitschke, H., *Politics*, Constable Company, London, 1916.

Williams, L., *National Identity and the Nation State*, Intelect, London, 1999.

نمایه

در میان اندیشه‌ورزی‌ها، نقش فلسفه و فیلسوفان سیاسی جلوه و شاید تأثیر بیشتری داشته است. با اندیشهٔ سیاسی مدرن بود که تمرکز قدرت در سلطنت مطلقه به توزیع آن در مشروطیت یا جمهوریت فرجامید و با همین اندیشه بود که لیبرالیسم، سوسیالیسم، آنارشیسم، ناسیونالیسم، کمونیسم، و... ، با طرح موضوعات و مسائلی چون آزادی/ برابری، غنا /فقر، ملت/ دولت، وطن/ بیگانه، جهان سوم/امپریالیسم، و... ، به دغدغه‌های سترگی تبدیل شد. اما درعین‌حال، بخش‌های مهمی از فلسفهٔ سیاسی مدرن، در قالب سنت‌های روشنفکری، برداشت‌هایی را به عنوان برداشت معیار وضع کرد که، به‌رغم ظاهر معقول و مسلم و پذیرش گستردهٔ آن در محافل روشنفکری و در میان عوام، رگه‌های خطا و خسارت‌خیزی آن قابل مشاهده است؛ اینک که سنگینی سهمگین این گفتمان بر فکر و عمل، از دو ـ سه دههٔ پیش به این سو، اندکی، تخفیف یافته است، جستجوی مبادی این انحراف، نشان‌دادن خسائر آن و شیوه‌های بدیل برای احتراز از نتایج آن ضروری می‌نماید. کتاب حاضر، در حد وسع خود، چنین سودایی در سر دارد.

نشر نی منتشر کرده است

حاکمیت و آزادی (درس‌هایی در زمینهٔ فلسفهٔ سیاسی مدرن)، رامین جهانبگلو

شرح و نقدی بر فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی هگل، جان پلامناتز، حسین بشیریه

فلسفه و امید اجتماعی، ریچارد رُرتی، عبدالحسین آذرنگ، نگار نادری

یورگن هابرماس: نقد در حوزهٔ عمومی، رابرت هولاب، حسین بشیریه

۲۸۰۰ تومان

ISBN 964-312-826-1





نشر نی

طرح جلد: پرویز بیانی